

دكتور  
زبدان عبد الباقي

استاذ علم الاجتماع المشارك  
كلية الآداب - جامعة قاريونس ( بنغازى )

# التفكير الاجتماعى نشأته وتطوره

مكتبة الطبع والنشر  
دار الفكر العربى





دكتور  
زيرن عيسى الباني

استاذ علم الاجتماع المشارك  
كلية الآداب - جامعة قاريونس ( بنغازي )

# التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره

الطبعة الثالثة

القاهرة ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

مكتبة الطباعة والنشر  
دار الفكر العربي





## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة الطبعة الثالثة

إن التقدير الواضح والثناء العاطر الذى لقيه الجانب الإسلامى من الفكر الاجتماعى فى الطبعة الثانية من هذا الكتاب ، والذى كان يدور حول إسهامات كل من الرسول محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام وأبو بكر وعمر رضى الله عنهما فى وضع أسس الفكر الاجتماعى الإسلامى . وكذلك إضافات كل من الفارابى وابن خلدون ، والمفكر الاجتماعى المصرى رفاعة الطهطاوى ، الذى ينتهى نسبه إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ... هذا التقدير ، وهذا الثناء ، دفعانى إلى زيادة إثراء وتدعيم وتنقيح الفكر الاجتماعى الإسلامى . ومقارنته بما قبله ، مثل الفكر الاجتماعى المصرى والهندي والصيني القديم . وكذلك بالفكر الاجتماعى اليونانى والرومانى والمسيحى ... وكذلك مقارنته بما بعده ، مثل الفكر الاجتماعى الأوروبى فى العصر الحديث . وقد إستوجب ذلك ضرورة إضافة فصلين جديدين أحدهما بعنوان « المفكرون الاجتماعيون المسلمون » وفيه عرضنا بالتفصيل للفكر الاجتماعى لدى عمر بن الخطاب ، مع ربطه بالفلسفة الأساسية للفكر الاجتماعى الإسلامى . والفصل الثانى بعنوان « الوضع الحالى للتفكير الاجتماعى الإسلامى » وفيه قمنا بدراسة تقويمية للظروف والأوضاع المحيطة بالفكر الاجتماعى الإسلامى فى ضوء المتغيرات الحديثة وما أدخل عليه من تعديلات أخذت به بعيداً عن أهدافه الأساسية ، وخرجنا من ذلك بنظرية جديدة للمعرفة الإسلامية . وأخرى للإعلام الإسلامى .

وبذلك أصبح التوازن بين الفكر الاجتماعى الإسلامى وغيره من ألوان

الفكر الاجتماعي القديم والحديث واضحاً ، فضلاً عن تباين الترابط  
العضوي الإيجابي بين الفكر الاجتماعي الإسلامي والحياة الاجتماعية .

والله نسأل أن يجعل من هذا الكتاب بصورته هذه لبنة طيبة في صرح  
الفكر الاجتماعي بصفة عامة والإسلامي بصفة خاصة .

والله ولي التوفيق . .

بنغازي في ١٤٠١ هـ

زيدان عبد الباقي

١٩٨١/٩/٩ م

## مقدمة الطبعة الثانية

إن الدراسات التي مهدت لظهور علم الاجتماع والتي توصف بالتفكير الاجتماعي ، والتي عرضنا لدراسات بعض من ساهموا فيها في الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، تتميز بالإتساع والشمول ، بحيث لا تقتصر على مفكرى مجتمع من المجتمعات دون المجتمع الآخر . وإذا كان من المستحيل أن ينطوى مؤلف واحد على أهم تلك الإسهامات ، فقد رأينا أن نعمل - بقدر الإمكان - على إضافة دراسات أخرى في هذا المجال لمفكرين اجتماعيين ممن تقرب أو تباعد أفكارهم عن دراسات هؤلاء الذين عرضنا لهم في الطبعة الأولى . وذلك بهدف تتبع إنتشار الفكر الاجتماعى ، بغية الوصول إلى أثر البعد أو التجاور المكاني على الفكر الاجتماعى ، ولمعرفة ما إذا كانت أفكار الماضى الاجتماعية فى تلك المجتمعات تتفق مع الأفكار الاجتماعية للمفكرين المعاصرين فى هذه المجتمعات ؟

ولعل دراسة بهذا الشكل يمكن أن تضع أقدامنا على خيوط وشبكات الفكر الاجتماعى منذ فجر الحياة الاجتماعية وإلى الآن ، عسى أن تتاح الفرصة أمامنا وأمام القراء لتحديد نظرة واضحة إلى الفكر الاجتماعى فى المستقبل .

ولا ريب أن مثل هذه الدراسة ، تساعد أيضاً على تحديد نوعية البيئات الاجتماعية التى نشأ فيها كل من المفكرين الاجتماعيين ، ومعرفة تلك البيئة وما أتاحته من فكر اجتماعى لأبنائها ، تفيد فى التخطيط من أجل تغير اجتماعى ، لا سيما فى مجال العادات والأعراف والتقاليد ، وكذلك فى مجال التنشئة الاجتماعية . ذلك أنه من المؤكد أن دراسة الماضى تفيد فى فهم الحاضر وتساعد على « تصور » المستقبل ، ومن ثم يصبح التخطيط العلمى الاجتماعى نابعاً من قواعد وخلفيات واضحة .



إن دراسة بهذه التوعية توفر للمتخصصين في علم الاجتماع نوعاً من الإدراك الاجتماعي السليم للبيئة التي نشأ وترعرع فيها علم الاجتماع . ذلك العلم الذي أصبحت الحاجة إليه ماسة في ظل طغيان الجوانب المادية على الجوانب الروحية في المجتمع .

إننا إذ نقدم تلك الطبعة من هذا الكتاب ، نرجو أن تحظى باهتمام القراء، وأن تشبع لديهم بواعث علمية لها أهميتها ، وأن تسد ركناً في مكتبة علم الاجتماع ، والله ولي التوفيق . .

الجيزة (العجوزة) في ١٩٧٤/١١/١      زيدان عبد الباقي

## مقدمة الطبعة الأولى

من المؤكد أن دراسة التفكير الاجتماعى كدراسات مهدت لظهور علم الاجتماع ، تفيد طلاب ذلك العلم فى الوقوف على الخلفية العلمية التى مهدت لظهوره وعلى ظروف ومراحل تطور ذلك العلم ، بحيث يمكن لدارس ذلك التطور ، أن يتنبأ بما سيكون عليه مستقبل هذا العلم . لا سيما بعد أن طغت الماديات على الروحانيات فى عصرنا الحاضر . وأصبح لعلم الاجتماع دوراً أشد خطراً مما كان عليه فى الماضى . ذلك أن العلوم الطبيعية نتيجة لتقدمها المذهل ، وبما أتاحتها للإنسان من فرصة وضع أقدامه على سطح القمر منذ عامين تقريباً ، قد أصبحت تشد إنتباه طلاب المدارس الثانوية ، ومن ثم يعملون على الإلتحاق بالكليات العملية . على حين باتت الكليات النظرية هدفاً لقليل من الطلاب وكثير من الطالبات الذين لا يرغبون فى الدراسات العملية . كما أن علم الاجتماع الذى كان يدرس فى المدارس الثانوية قد أصبح شيئاً لا يتصل بهذا العلم ، يضاف إلى ذلك أن مادة المجتمع العربى التى كانت تدرس بكل الكليات الجامعية ، قد تم استبدالها بدراسات أخرى لاشأن لها بعلم الاجتماع ... ومن ثم يمكن القول أن موقف علم الاجتماع فى المجتمع المصرى يعيش نكسة طاحنة فى الوقت الحاضر .

وترتيباً على ذلك ، فإن دراسة التفكير الاجتماعى ، ودراسة الموقف الحالى للتفكير الاجتماعى تعتبر ضرورية لذلك العلم الذى وضعه « أوجيست كونت » على رأس كل العلوم ، وذلك ليس لمجرد الإحاطة بذلك ، وإنما للبحث عن كيفية تخطى الكبوة التى أرغم هذا العلم - رغم معارضة المتخصصين فيه - على السقوط فيها ، وليس معنى ذلك أن علم الاجتماع ، كعلم ، قد إنخفضت قيمته العلمية ، وإنما الأمر كله ينحصر فى أن هناك إنسياقاً جماعياً نحو العلوم الطبيعية بعكس ما كان فى الخمسينيات وما قبلها .

وهذا الإنسياق الجماعى سوف يـؤدى إلى إعادة التوازن بين خريجي الكليات النظرية وخريجي الكليات العملية فى المجتمع . ومن ثم يعود علم الاجتماع إلى سيرته الأولى ، وهنا قد يقول قائل وما دمنا قد توقعنا ذلك ، فلماذا نقلق على علم الاجتماع ؟ ونجيب بأن العلوم الطبيعية قد تم تطويرها لتتلاءم مع عصر غزو وتعمير القمر ، وبالتالي فإن على علم الاجتماع أن يعيد ترتيب نظرياته ومبادئه ، ويبحث فيما سيكون عليه مجتمع القمر فى أوائل القرن الحادى والعشرين ، وذلك حتى لا يتحول أفراد المجتمع القمري إلى أدوات للإنسانية فيها ، ومن هنا فإن الدراسة فى التفكير الاجتماعى ينبغى أن تتناول ما كان وما هو كائن ، وما سيكون ، على أسس ومبادئ البحث العلمى الاجتماعى .

هذا وقد تم إعداد هذا الكتاب لتحقيق هذا الهدف ، فقد تم تقسيم هذا الكتاب إلى فصول بحيث تتناول بدايات التفكير الاجتماعى فى مصر والهند والصين ، ثم فى اليونان والإمبراطورية الرومانية . ثم مع نشأة المسيحية ، ثم فى العهد الإسلامى ... كما تتناول فصول الكتاب أيضاً اليوتوبيا الاجتماعية ، والمدارس الممهدة لظهور علم الاجتماع ، وكذلك الفلسفة الاجتماعية لدى المحدثين مثل سان سيمون وكونت وسبنسر ودور كايم وغيرهم ... بالإضافة إلى دراسة وافية للاتجاهات المعاصرة فى التفكير الاجتماعى .

ولعل الكتاب بهذه الصورة يفيد طلاب علم الاجتماع — كما نأمل — حتى تعم الفائدة ، ولا ريب أن القراء يشاركوننى فى أن الكمال لله وحده ، ومن ثم فإن ما جاء فى هذا الكتاب ليس هو الكلمة الأخيرة ، وهم أول من يعلم أنه لا توجد كلمة أخيرة فى العلم .

والله ولى التوفيق . .

الجيزة (العجوزة) فى ١/٨/١٩٧٢ زيدان عبد الباقى



## الفصل الأول

### البدايات الأولى للتفكير الاجتماعى

يرجع كثير من المفكرين البدايات الأولى للتفكير الاجتماعى إلى فلاسفة اليونان ، الذين كانت فلسفتهم تعبر عن الصورة المنظمة للتفكير الإنسانى ، غير أن التربة الخصبة لتلك البدايات كانت فى بلاد الشرق القديم .

فى مصر القديمة ( الفرعونية ) كان هناك حكماء وفلاسفة ومشرعون ومصلحون إجتماعيون وعلماء فى كل الفنون ، تناولوا بالدراسة موضوعات لاتقل شأناً عن دراسات فلاسفة اليونان فى هذا المجال ، فقد ترك حكماء مصر القديمة وصايا وتوجيهات فى الاجتماع والتربية والسياسية تعد من أهم مقومات الحياة الاجتماعية ، كما خلفوا لنا كثيراً من التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، لايزال بعضها قائماً بصورة أو بأخرى هنا أو هناك .

وفى الهند توصل مفكروه إلى أشكال مختلفة من العقائد والأديان والأفكار الميتافيزيقية التى إنعكست على العادات والأعراف والتقاليد وأساليب التفكير والعمل والعلاقات الاجتماعية وما إلى ذلك .

وفى الصين توصل حكماءه إلى فلسفة إنسانية واقعية عملية بعكس جيرانهم من حكماء الهند الذين كانت فلسفتهم دينية تهدف إلى خلق المتعبدین والنساک. غير أن فلسفة الصين لم تكن يومئذ تقل شأناً عن غيرها من الفلسفات ... . وفيما يلى نعرض لبعض نماذج التفكير الاجتماعى فى تلك المجتمعات التى كانت مهداً لأهم الحضارات فى ذلك التاريخ الموعلى فى القدم ، كما كانت مهداً لجذور التفكير الاجتماعى الذى ازدهر فيما بعد .

## ١ - التفكير الاجتماعي في مصر

يتميز تاريخ مصر الفرعونية بالقدم ، ذلك أن مصر من أقدم مواطن الحضارة في العالم (١) ، وتاريخها القديم هو حجر الأساس في تاريخ البشرية كلها ، ويتميز ذلك التاريخ - أيضاً - بخطورته وأهميته ، إذ شغلت مصر في ذلك الوقت مركزاً فريداً بين أقطار العالم القديم ، ولعبت دوراً أكبر في سبيل إرساء قواعد المدنية وحمل مشعل الحضارة ، كما تميز ذلك التاريخ بالاستمرار والإطراد فهو أطول اثوار يخ المعروفة وأكثرها إطراداً ، بل هو قصة متصلة الحوادث ، إلا في فترة قصيرة محدودة .

### المصريون ونظام الحكم :

فقد نزلت إلى مصر منذ أقدم العصور قبائل وجماعات ، حيث عاشت تلك القبائل متنازعة قتلزاع على الصيد وتسابق في جمع والتقاط ثمار النباتات ، ثم بالزراعة فيما بعد ، وقد تجمعت بعض هذه القبائل فيما بعد في شكل دويلات أو مدن مستقلة مثل مدن اليونان التي أسست بعد ذلك ، تضم كل منها بعض الأقاليم . ولما كان مصدر الحياة في مصر بعد الله واحداً : هو النيل وما يجلبه من رزق وخير ، فقد لزم توثيق التعاون بين هذه للدويلات أو هذه المدن المستقلة ، بل إستلزم الأمر قيام حكومة متحدة تسيطر على البلاد من أدناها إلى أقصاها . حيث قامت بالفعل أول حكومة إتحادية شملت مصر كلها حوالي سنة ٤٢٤٢ ق . م ، وكانت عاصمة الدولة هليوبوليس القديمة مكان عين شمس الحالية ، وكانت هذه العاصمة بمثابة عاصمة دينية وسياسية . غير أن هذا الإتحاد لم يدم طويلاً . حيث إنقسمت البلاد إلى مملكتين متنازعتين ، إحداهما في الوجه القبلي والثانية في الوجه

---

(١) الحضارات الست الأصلية الأولى هي : الحضارة المصرية القديمة ، حضارة بلاد الآند ( أمريكا الجنوبية ) وحضارات الصين ، الحضارة المينوسية ( في كريت ) والحضارة السومرية ، وحضارات بلاد المايا ( في أمريكا الوسطى ) .



البحرى ، حتى وفق ( مينا ) حوالى سنة ٣٢٠٠ ق . م . إلى تحقيق الوحدة السياسية للبلاد ، وإستطاع أن يكون لمصر حكومة مركزية ثابتة وأن يؤسس أول الأسر الحاكمة فى تاريخ مصر الفرعونية ، فبدأت منذ ذلك التاريخ أصول الحضارة المصرية . هذا ويقسم تاريخ مصر منذ ذلك الحين إلى الدولة القديمة ، الوسطى ، والحديثة ... وفى عصر الدولة القديمة أو عصر بناء الأهرامات ، أقام زوسر مؤسس الأسرة الثالثة سنة ٢٩٠٠ ق . م أول بناء حجرى ضخم عرفه التاريخ ، بل هو أقدم هرم معروف لا يزال قائما حتى الآن وهو الهرم المدرج فى سقاره ، كما شيدت كثير من الأهرامات التى لا تزال باقية ومعبرة عن تقدم العلوم الهندسية والإنشائية التى لا مثيل لها .

غير أن فكرة الحكومة المركزية التى كانت مطلوبة لضمان إستمرار وحدة البلاد تحولت على التدرج إلى ظاهرة شديدة التعقيد ، حيث أنه فى ظل تلك الوحدة مع سوء المواصلات بدأت البيروقراطية تدق أعمدها فى أعماق الأرض المصرية ، بل وفى العقليّة المصرية ، ولذلك فإن هناك من يرجع تاريخ البيروقراطية إلى الحكومات المصرية – المتتالية كجهاز – لم يتطور فى أدائه لوظيفته ، وإنما أضفت عليه العهود الطويلة المتتالية صفاتا سيئة ، من أظهرها المركزية (١) . ولقد كانت المركزية مطلبا طبيعيا – كما يرى ماكس فيبر – فى تلك الأزمان الغابرة لضمان وحدة دولة كانت منقسمة على نفسها ، حتى أن هذا النموذج الذى صنعه البيروقراطية المصرية ، أصبح مثالا يحتذى فى التنظيمات الإدارية الأخرى (٢) .

---

(١) Elliot, W. «The Peacock Syndrome : Barriers to Economic Development in Egypt» in Mutagomry, J. & Smithies. A., : Public Policy, Campridge, Mass, Harvard University Press, 1966, p. 227.

(٢) موررو بيرجر : البيروقراطية والمجتمع فى مصر الحديثة ، ترجمة الدكتور محمد توفيق رمزى : مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ صفحة ٣٣

وهكذا أنشأت مصر التي هي من أعرق بلاد الأرض نظاماً وحكماً وإدارة ، فالحكومة ضرورة فرضتها ظروف الحياة الاجتماعية في وادي النيل ، وجعلتها ظاهرة اجتماعية تميزت بها الأمة المصرية منذ أول عصورها التاريخية كما أن تلك الحكومة عتمدت إلى تقوية الجيش المصري للدرء أخطار المغيرين وإبعاد الطامعين في خيرات مصر .

وهكذا نرى أن الحكومة ونظام الحكم والإدارة كظواهر اجتماعية تنظيمية نشأت لأول مرة في مصر، مما يدل على النضج المبكر للفكر الاجتماعي لدى أجدادنا الأوائل .

### المصريون والأسرة :

كانت الأسرة كنظام اجتماعي من أهم الأنظمة الاجتماعية التي حرص المصريون الأقدمون على الاهتمام بها وتدعيمها ، ذلك أنه عندما أراد حكيم الدولة المصرية Egyptian Sage القديمة « بتاح حتب » منذ حوالي ٤٥٠٠ سنة ق . م أن ينصح ابنه ، فكان من بين ما أوصاه به أن قال « إذا كنت رجلاً حكماً ، فكون لنفسك أسرة ، ذلك أن المصري القديم ، مثل أخلافه من المصريين الحاليين ، كان قد اعتاد منذ أزمان طويلة على التبكير بالزواج ، وإعتباره من أهم الدعائم التي يقوم عليها المجتمع . ومما يؤكد أن الأسرة كانت محل تقدير طوال العصر الفرعوني قول حكيم الدولة الحديثة ( آفي ) سنة ٣٣٠٠ قبل الميلاد ينصح ابنه بقوله « بأن من كان حكماً يتخذ له في شبابه زوجة تلد له أبناء ، فإن الفضل ما في الوجود هو بيت الإنسان الخاص به ، هذا وليست الزوجة مجرد أن يكون للإنسان بيتاً ، وإنما يضيف إلى ذلك قوله « حتى تعطيك ابناً تقوم على تربيته وأنت في شبابك ، وتعيش حتى تراه وقد إشتد عوده وأصبح رجلاً ، فإن السعيد من كثرت ناسه وعياله ، فالكل يوقرونه من أجل أبنائه » . هذا ولا تزال حكمة جدنا « آفي » هذه قائمة في الريف المصري حتى وقتنا هذا ، حيث نجد كثيراً من الأمثلة السائرة التي تتصل بذلك مثل « الكثرة عزوة » .

وهكذا نرى أن الأسرة كظاهرة اجتماعية كانت محل تنكير وإحترام من المصريين القدامى ، بالإضافة إلى إهتمامهم بالتربية كظاهرة اجتماعية أخرى من الظواهر الاجتماعية التي كانت محل إهتمام الأجداد .

### المصريون والمرأة :

وإذا كان المجتمع المصرى القديم قد رفع من شأن الأسرة ، ومجد من يعمل على إرساء أسسها القويمة ، ووضع الأب الذى يقوم على رأس الأسرة فى مركز تحوطه المهابة ... فإن هذا المجتمع لم تكن المرأة فيه بأقل شأنًا ... ذلك أن حكيم الدولة الحديثة « آنى » ينصح ابنه بقوله «أطع والدتك واحترمها ، فإن الإله هو الذى أعطاها لك ، لقد حملتك فى بطنها حملاً ثقيلاً ناءت بعبئه وحدها ، دون أن أستطيع لها عوناً ، وعندما ولدت قامت على خدمتك أمة رقيقة لك . وعندما إشتد عودك لم يسمح لها قلبها أن تقول - لماذا أفعل هذا ؟ - وكانت ترافقك فى كل يوم إلى المدرسة ، لتدرس وتعلم وتهذب ، ثم تغدق على معلمك خبزاً وشراباً ، من وفيرات خير بيتها ، وقد ترعرعت واتخذت لك زوجة وبيتاً ، فتذكر أمك التى ولدتك ، وأنشأتك نشئة صالحة ، لا تدعها تلمك ، وترفع أكفها إلى الله فيسمع شكواها .

وشخصية حكيم الدولة القديمة « بتاح حوتب » وكذلك شخصية حكيم الدولة الحديثة « آنى » تتشابه مع شخصية « لقمان » عبد الله الصالح الذى كان يعظ ابنه بعدم الشرك بالله ، ويوصيه بوالديه ، وبإقامة الصلاة ، إذ يقول سبحانه وتعالى « وإذا قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم . ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن ، وفصاله فى عامين ، أن أشكر لى ولوالديك إلى المصير ، ويقول له أيضاً « يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر وأصبر على ما أصابك ، إن ذلك لمن عزم الأمور . ولا تصعر خدك للناس ولا تمش فى الأرض مرحاً ، أن الله لا يحب كل مختال فخور . وأقصِدْ فى مشيك وأغضض من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير » ... ( لقمان ١٣ - ١٩ )

وتضيف إلى ذلك قصة « الملاح الغريق » وهى من الأدب الفرعونى ما يشير إلى إهتمام الأجداد ، بالبيت والأولاد والزوجة وبالحياة الاجتماعية والتماسك الأسرى .

### المصريون والتشريعات الاجتماعية :

وإذا كان المصرى القديم يهتم بالأسرة إلى هذا الحد ، فإن هناك الكثير من التماثيل والصور التى توضح تماسك العلاقات الاجتماعية الأسرية . غير أننا لانعرف الطقوس والمراسم التى كانت تلزم لعقد زواج قانونى فى العهود القديمة .. ومع ذلك فإن تاريخ أقدم عقد زواج مصرى وصل إلينا يرجع إلى القرن الرابع قبل الميلاد . إذ يوجد بالمتحف المصرى عقد زواج يرجع تاريخه إلى سنة ٢٣١ ق . م . أبرم بين (أحوتب) و(تاحتر) وترجمته هى :

يقول (أحوتب) لـ (تاحتر) : « لقد اتخذت زوجة ، وللأطفال الذين تلدينهم لى كل ما أملك وما سأحصل عليه ، والأطفال الذين تلدينهم لى يكونون أطفالى ، ولن يكون فى مقدورى أن أسلب منهم أى شيء مطلقاً لأعطيه إلى آخرين من أبنائى ، أو إلى أى شخص فى الدنيا . سأعطيك من النبيذ والفضة والزيت ما يكفى لطعامك وشرابك كل عام . ستضمنين طعامك وشرابك الذى سأجريه عليك شهرياً وسنوياً ، وسأعطيه لك أينما أردت ، وإذا طردتك أعطيتك خمسين قطعة من الفضة ، وإذا اتخذت لك ضرة ، أعطيتك مائة قطعة من الفضة » . وقد شهد على هذا العقد ستة عشر شخصاً .

وهذا العقد يوضح أن المصريين القدماء عرفوا التشريعات الاجتماعية ونظموا الموارث ، كما تتضمن بنود العقد ما يمكن أن يوصف بأنه — مقدم صداق — فى صورة تعهد من الزوج بإطعام الزوجة وكسائها وحمايتها — ومؤخر صداق — فى صورة تعويض مالى فى حالة طردها ، أو فى حالة الزواج بأخرى — وهذا يؤكد مدى التقدم المصرى فى المجال التشريعى الاجتماعى القديم إذا قورن ذلك بما هو قائم الآن .



## المصريون والأخلاق وآداب السلوك :

كانت الأسرة المصرية محل تقديس من الجميع ، وكانت المرأة التي ترتكب جريمة الخيانة الزوجية تحرق ، وكان شريكها يلتقى به في النهر للتماسيح أو لبعوت غرقاً . ومن ثم كانت قواعد الأخلاق وآداب السلوك التي تواضع عليها الناس في مصر القديمة ، كانت تقضى بالإبتعاد عن الإثم والفجور ، وإنزال العقاب الشديد على كل من ينحرف عن هذه القواعد ... حتى أن حكيم الدولة « بتاح حوتب » الذائع الصيت ، الذي عاش في عصر الأسرة الثانية عشرة « عهد الإقطاع » . هذا الحكيم طلب من الملك مانصه : « دع ابني يقف مكانى ، دعني أعلمه وفقاً لكلمة أولئك الذين سمعوا حال الأسلاف ، تلك الكلمة التي قدمها الأجداد ... » . وعندما تصل إليه الموافقة الملكية بشرع « بتاح حوتب » في تعليم ابنه « فاتحة الأمثلة في القول الطيب » ، ويقسم « بتاح حوتب » حكمته أو تعاليمه لابنه - بل ولكل الناس - إلى ٤٣ فقرة . ومن أهم ما جاء في بعض هذه الوصايا ما يلي :

١- إذا وجدت رجلاً عاقلاً في زمنه ، رائداً في التفكير ، أكثر منك تفوقاً ، فاثن ذراعيك - تحت إبطيك - واحنى ظهرك ، أى إحترم العلم والعلماء والمفكرين . ويتفق هذا مع قول الله عز وجل : « إنما ينخشى الله من عباده العلماء » . وقول الشاعر :

قف للمعلم وفه التبجيلا كاد المعلم أن يكون رسولا

٢- إذا وجدت رجلاً عاقلاً في زمنه ، فلا تلزم الصمت عندما ينطق سوءاً ... « أى قاوموا الفساد .. ويتفق هذا مع قول العرب لسيدنا عمر رضى الله عنه : « والله لو وجدنا فيك إعوجاجاً لقومناه بسيوفنا » .

٨- إذا كنت تحرث وتوجد مزروعات في الحقل ، فإن الإله يعطيه لك كزيادة في يدك « فلا تشيع فمك دون ذوى قرابتك » ويقترّب هذا من الحديث النبوى : « لا يبيت أحدكم شعباناً وجاره جائع » . كما يتفق مع قول القرآن الكريم : « الأقربون أولى بالمعروف » .

١٧- إذا كنت تريد أن تكون موفور الكرامة في أى منزل تدخل فيه - من أجل توطيد الصداقة - كسيد أو كأخ أو كصديق ... أو أبنا دخلت فخذ حذرک من الإقتراب من النساء ، فإ من مكان دخله التعلق بهوى النساء إلا فسد . إن ألفاً من الرجال يصبحون لاشيء بسبب الاستمتاع بلحظة وجيزة أشبه بحلم . والرجال يلتقى بهم للموت بسبب معرفتهم بهم فحسب . ويقول في موضع آخر : « لا تذهبن إلى بيت إنسان بحرية ، بل أدخله فقط عندما يؤذن لك ، وحينما يقول هو - أى رب البيت - لك بفمه : أهلا بك » . وفي مكان آخر يقول عن الزنا : « إنه لجرم عظيم يستحق الإعدام ، عندما يرتكبه الإنسان ، ثم يعلم بذلك الملائ ، لأن الإنسان يسهل عليه بعد ارتكاب تلك الخطيئة أن يرتكب كل ذنب » . . وهذا يتفق مع قول القرآن الكريم : « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأذنوا وتسلموا على أهلها ... » . وقوله تعالى أيضاً : « والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ... » . (النور - ٢) .

٢٠- إذا كنت ناجحاً فوطد بيتك ، أحبب زوجتك في عناق زوجي ، أشبع جسمها ، إكس ظهرها . إن « الوصفة لأعضائها هي الطيب ، أفرح قلبها طالما كنت حيا ، إنها حق مكسب لسيدها » . وينشابه هذا كثيراً مع الحديث النبوي الذي يقول « على الرجال إطعام وحماية زوجاتهم ، وعليهن ألا يوطئن فرشهم غيرهم ، ولا يدخلن أحداً يكرهونه بيوتهم إلا بإذنهم ... » .

وتمضي نصائح حكمة « بتاح حوتب » إلى نهايتها . تلك الوثيقة الاجتماعية التي تعتبر دستوراً للسلوك الاجتماعي ، حيث تنطوي على نصائح شخصية وسلوكية وإدارية وتنظيمية بصورة تدل على أن « بتاح حوتب » كان مفكراً مطلعاً بوعى وإدراك لظروف مجتمعه ومواطنيه . غير أنه يلاحظ أن

---

(١) Breasted, J. H., Development to Religion and Thought in Ancient Egypt. Harper and Brother, N.Y., 1959, Ch. 7.

نصائح « بتاح حوتب » لم تكن متشاعة فائقة مثل أقوال « منبو » التي سنعرض لها بعد قليل .

### المصريون والتنشئة الاجتماعية :

من أهم الأقوال التي تؤكد مدى إيمان المصريين بالتنشئة الاجتماعية السليمة قول « بتاح حوتب » الذي يتشابه مع أقوال الحكماء في مختلف عصور مصر القديمة . ويزيد عليه ترتيبا لمسئوليات الآباء وواجبات الأبناء – فقرة ٣٨ من حكمته السالفة الذكر – حيث يقول :

« إذا كنت رجلا عاقلا فليكن لك ولد تقوم على تربيته . فذلك شيء يسر له الرب ، فإذا إقتدى بك ونسج على منوالك . وإذا هو نظم من شئونك ورعاها ، فأعمل له كل ما هو طيب ، لأنه ولدك وقطعه من نفسك وروحك ، ولا تجعل قلبك يحافيه . فإذا ركب رأسه ولم يأبه لقواعد السلوك فطغى وبغى وتكلم بالإفك والبهتان فقومه بالضرب ، حتى يعتدل شأنه ويستقيم قوله ، وباعد بينه وبين رفقاء السوء حتى لا يفسد ، فإن من يسير على دليل لا يضل » (١) .

ومن هذا نرى أن تلك الوصية تعبر أصدق تعبير عن الوظيفة الأساسية لعملية التنشئة الاجتماعية السليمة ، التي تتفق مع أحدث النظريات العلمية الحديثة في علم الاجتماع وفي علم النفس التربوي . وبالتالي تؤكد أسبقية المصريين القدماء في الفكر الاجتماعي .

---

(١) الدكتور محمد جمال الدين مختار : مقال بعنوان « تاريخ مصر السياسي والحضارى » صفحات ٩٢ – ١٠٨ والدكتور عبد المنعم أبوبكر « النظم الاجتماعية » صفحة ١٠٩ والأستاذ كمال محرم « الأسرة والحياة المنزلية » صفحات ١٣٣ – ١٥٢ في مجلة تاريخ الحضارة المصرية « العصر الفرعونى » العدد الثانى من المجلد الأول ، وهى من إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومى .

## المصريون والفنون :

وقد إهتم المصريون بالفنون المختلفة في أعيادهم الزراعية والدينية، حيث مارسوا الموسيقى والغناء والرقص، وما إلى ذلك من الفنون المختلفة. كما مارسوا الألعاب الرياضية والصيد والقتل والتربية العسكرية.

## المصريون والدين :

ولعل النقوش التي دونها المصري على جدران حجر الدفن للملوك الأسرة الخامسة من فراعنة مصر، والتي تعرف الآن «بمتون أو نصوص الأهرامات، Pyramid Texts» وهي أقدم نصوص دينية وصلت إلينا كاملة في تاريخ العالم أجمع. وقد عثر «ماسبيرو» سنة ١٨٨٠ - ١٨٨١ على هذه «المتون أو النصوص» في الأهرام الذي شيد في عهد الأسرتين الخامسة والسادسة، وهي أيضاً تفصح لنا عن أقدم فصل في تاريخ الإنسان العقلي، ذلك الذي لا يزال تتناقله المؤلفات العلمية. يضاف إلى ذلك أن هذه المتون فيما يتصل بدراسة اللغة والمدنية المصريتين، تشبه «الفيدات» (١) Vidas في دراسة ثقافة الهند والثقافة الآرية الموعلة في القدم. وقد ورد - أيضاً - في هذه النصوص إشارات إلى أساطير، وتنايلد عن الديانة المصرية القديمة، لانعرف عن كنهها شيئاً حتى الآن. على أن المصري القديم قد دون هذه المتون، كآتها من البديهيات التي لا تحتاج - في نظرة - إلى شرح... وكانت الأسرة هي الركن الأول في نشأة الدين، وعلى مر الأزمان. هذا وقد تطرق الأقدمون الذين نشأوا على الفطرة إلى عبادة قوى الطبيعة من حيوان ونبات وجماد، وما هو جدير بالعبادة مثل أحد أجدادهم لقوته أو للخوف منه. والواقع أن الأقوام الأول كانوا يمجدون آلهتهم لأحد أسباب ثلاثة: إما لفائدة ترجى، أو خوف من شر يراد إبتقاؤه أو الإعجاب بعظمة لهم لا يمكن



إدراكها . أما حب المعبود لذاته فقد تحقق بعد تطورات عميقة في الفكر الاجتماعي المصري (١) .

### المصريون القدماء والعدالة الاجتماعية :

لقد عبر كاهن من هليوبوليس يدعى « نخع مخبر رع » - سنو ، ١٩٠٦ - ١٨٨٧ ق . م . عن سوء حالة المجتمع المصري القديم في تأملات قائمه حيث قال « إنى لأتأمل الوقائع الكثيرة التي حدثت ، فأجد أن التحولات التي وقعت بالبلاد تسير قدما ، ليس على مثال السنة التي إنقضت ، وإنما أعباء كل سنة أكثر من تلك التي سبقتها ، كما أن الاستقامة نبذت والجور يوجد في وسط ردهة المجلس ، إن تعاليم الآلهة تنهتك ، وسلوكياتهم تصدم الأبصار ، إن البلاد في حزن : والحداد في كل مكان ، والبلدان والأقاليم في نواح ، إن كل الناس على السواء يعانون من المظالم ... ، وهذه التأملات تدل على أن المصريين قد إستيقظوا . لأول مرة في التاريخ على شعور عميق بعدم وجود قيم خلقية ، بل وبعدم وجود عدالة في المجتمع .

وكاهن هليوبوليس هذا كان رقيق الحال ، ومع ذلك فقد عبر عن إصطدامه بالواقع الذي كان على قمته « امنمحت الأول » المؤسس العظيم للأسرة التي حدثت في عهدها كل هذه التطورات الهامة في الفكر الاجتماعي وكان « سنو » معاصراً لسيزوستريس الثاني حفيد امنمحت الأول :

### شروط المصريين في حاكم المجتمع :

ومن حكماء الفترة المظلمة التي سبقت عصر الدولة الوسطى - عهد الإقطاع - قال « أبوثر » عن الحاكم الذي يريدونه ، بعد أن عانوا كثيراً

---

(١) الدكتور سليم حسن : مقال بعنوان « الحياة الدينية وأثرها على المجتمع - للديانة المصرية القديمة وأصولها » مجلة تاريخ الحضارة « العصر الفرعوني » العدد الثالث من المجلد الأول صفحات ٢٠٦ - ٢٤٠ .

من المظالم حيث حدد خصائصه على النحو التالى فى مقابلة بينه وبين الحاكم الجائر فيقول « إنه - أى الحاكم - يبرد شواظ اللهب ، إنه راعى كل الناس ، يخلو قلبه من سوء . وعندما تكون قطعانه قليلة - أى قبائله متناثرة - فإنه يقضى النهار فى لم شملها ، حتى تنقد - أى تتحد - قلوبها . . . أين هو اليوم ؟ هل أخذته سنة من النوم ؟ ، ربما ، انظروا . . إن قوته لا ترى » .

وهنا نجد الحكيم الفرعونى يتصور أن الحاكم المثالى هو الذى لا يوجد فى قلبه سوء ، والذى يسير هنا وهناك كراع مسئول عن توفير الحماية والأمن وكافة الاحتياجات لرعيته ، وفى قوله « انظروا إن قوته لا ترى » يعبر عن حلم ذهبى راود مفكرى ذلك العصر السحيق فى الحاكم المثالى الذى أسرف حكماء الصين القديمة فى الحديث عنه ، وكما بالغ الفارابى أيضاً فى تعدد خصاله التى تأخذه إلى مصاف الآلهة ، فضلاً عن الدراسات اليونانية التى سنعرض لها بعد قليل .

وعن هذا التفكير يقول « برستيد » عن ذلك « إنها ظاهرة لها مغزاها ، أن تظهر فى هذا العصر السحيق القدرة على التأمل فى المجتمع وهو أمر لم يكن معروفاً من قبل فى الفكر الإنسانى . ومما له مغزى أعظم خطراً - أيضاً - هو هذه لرؤيا لخلاص المجتمع المرجح وقوعه . وإن العامل الحاسم فى ذلك هو حاكم قويم ، يحمى رعيته ويظهر الأرض من أعداء المجتمع . إن هذا يعبر عن أقدم صورة للمثالية الاجتماعية ... » تلك التى جاءت فى مختصر تفكير الحكيم « أبوؤر » عن الرؤيا المصرية للمجتمع المثالى ، وهو مجتمع يقوم على التواد والتراحم والعدالة الاجتماعية ، مجتمع واقعى ، لا مجتمع خيالى مثل مدينة أفلاطون :

وهذه الرؤيا المصرية أخذها العبريون بعد أن وضعوا عنها أسطورة يطلق عليها أسطورة « إنتظار مسيا » أى السيدة الجميلة والماكرة أيضاً التى ستنتشر العدل وستردهم إلى فلسطين ولم شملهم وتجعلهم الوارثين لملك داود :

## نموذج العدالة الاجتماعية في مصر الفرعونية :

وتعتبر قصة الفلاح الفصيح عن العدل الاجتماعي الذي ينشده التفكير الاجتماعي المصري وهي قصة فلاح من إقليم وادي النطرون بالفيوم ، كان قد وضع نتاج حقله من الغلال على ظهور رتل من الحمير ، متجها إلى « هيراكليوبوليس » بالتقرب من مدخل الفيوم ، وكانت مقر الحاكم يومئذ . وأضطر الفلاح إلى اجتياز ضيقة مواطن آخر هو « ناخت » من كبار وكلاء الفرعون ، وعند ذلك وضع « ناخت » خطة للإستيلاء على حمير الفلاح النصيح ، وما تحمله من غلال . بأن فرش أرض الطريق بقطع من الكتان من حافة الحقل إلى مجرى الماء في الجانب الآخر . وهنا أخذ الفلاح حميره وسار في شريط ضيق بين المنطقة الموصودة من الطريق وبين المزروعات المجاورة . وفي تلك الأثناء تضم أحد الحمير قضة من مزروعات « ناخت » الذي توافرت له الفرصة بتلك القضة . وعلى الرغم من إعتذار وتوسل الفلاح الفصيح فقد نفذ « ناخت » خطته بالإستيلاء على الحمير وحمولتها . وعندئذ قال الفلاح الفصيح « إن طريقى مستقيما ، وجانب منه موصد ، وعندما أقود حميرى بمحاذاة جانب الطريق ، تستولى عليها ، لمجرد أن حماراً يقتطف قطعة من حنطتك ، إننى أعرف سيد هذه المنطقة . . أنها ملك « ابن مرو » وهو الذى يطرد كل لص في سائر البلاد ، فكيف يحدث أن أسرق في منطقته ؟ » ، وتضايق « ناخت » من جرأة ذلك الفلاح ، وأخذ عودا من الحطب ، وراح يضرب الفلاح الفصيح بلا هوادة وبلا رحمة ، ثم ساق الحمير بحمولاتها إلى منزلة وترك الفلاح ينحى حظه .

وحينئذ قرر الفلاح عرض مظلّمته على الوكيل الأعظم « ابن مرو رنس » الذى وقعت الحادثة في ضيعته ، لاسيما وأنه رجل إشتهر بالعدل بين الناس . وأتيحت الفرصة للفلاح الفصيح ليتقابل هذا الرجل العظيم أثناء خروجه في جولة رسمية . ولذلك أرسل الوكيل الأعظم أحد أفراد حاشيته

ليبحث أمر ذلك الفلاح ، وكما هو الحال - فيما يبدو من قديم الزمن -  
تضامن هذا الموظف مع باقي أفراد الحاشية في إبلاغ الوكيل الأعظم أن  
هذا مجرد فلاح ماطل في دفع الضرائب ، وما فعله « فاخت » هو مجرد  
استيلاء على حق الحكومة في الضرائب . . يحدث هذا في الوقت الذي  
تتصور فيه أسرة الفلاح جوعاً . ويصف « برستيد » هذه القصة بأنها تعبر  
بصدق عن فريق المداهنين الذين يمثلون الطراز العام للموظفين ، وعن فلاح  
أغتصبت تجارتها ، وعن صبيحة من أجل العدالة الاجتماعية . تلك التي تستلزم  
الشفقة . إن هذا المشهد هو واحد من أقدم الأمثلة لتلك المهارة الشرقية في  
وضع المبادئ المعنوية في مواقف مادية .

ولا ييأس الفلاح فيوجه خطاباً للوكيل الأعظم يقول فيه « لأنك أبو  
البنيم . وزوج الأرملة ، وأخ المهجور ، وراعى من لا أم له ،  
دعني أضع إسمك في هذه البلاد فوق كل قانون صالح . . أيها الزعيم  
الذي لا مطمح له . الرجل العظيم الذي يخلو من كل ما يشين الرجال ،  
الذي يحطم الباطل ، ويحلب الصدق ، . إستجب إلى الصبيحة التي من  
في . ، ، وعندما يسمع الوكيل الأعظم تلك الأقوال البليغة يذهب بها إلى  
الملك ، الذي يسر سروراً عظيماً ، ويطلب إرسال المؤنة إلى أسرة الفلاح  
الفصيح إذا كانت في حاجة إلى ذلك ، ودون إحاطة الفلاح علماً بذلك ،  
حتى تتوافر الفرصة للملك لكي يقف على مزيد من تعبيرات هذا الفلاح  
الفصيح عن شعوره بالظلم ، وفي ظل هذه الظروف قدم الفلاح الفصيح  
ثمانى إلتماسات تعبر في بدايتها عن خيبة أمله في الوكيل الذي ذاع صيته في  
العدل بين الناس ، . وفي الإلتماس الثالث منها يقول الفلاح الفصيح « أيها  
الوكيل الأعظم . . سيدى « إنك » زع » سيد السماء ، ومعك حاشيتك ،  
إن كل شئون الناس ملاك يديك . أنك تشبه فيضان النيل الذي يحول الأرض  
الجرداء إلى حقول خضراء وارفة . . . صد اللص ، إحم المظلوم . لا تكن  
صاداً لكل من يلجأ إليك ، نمد حذرك فإن الأبدية « أى يوم القيامة »  
تقرب . . لا تكن ذا نخفة ، لأنك ذو وزن . . لا تنطق بالكذب لأنك



أنت الميزان ، لا تتحاز لأن مثالك صائب . إنك والميزان واحد ، ذلك أنه إذا مال الميزان « خطأ » فإنك تميل تبعاً لذلك « خطأ » ولعل هذا التعبير يتفق مع قوله تعالى « والسماء رفعها ووضع الميزان ، ألا تطغوا في الميزان ، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » ( الرحمن ٧ - ٩ ) . ومن هذا القول أصبح الميزان يتخذ وسيلة وصفية لتصوير محاكمة كل روح في الآخرة وإلى يومنا هذا يعبر رسم الميزان في يد امرأة « مصوبة العينين عن العدالة » .

ولم يجد « الوكيل » بدا من جلد ذلك الفلاح . وبالرغم من ذلك فإن الفلاح ينتظر الملك « رنس » عند خروجه من معبد الحكومة ، ويقول له « لقد عينت لتستمع إلى انقياضايا وتحكم بين المتقاضين بالعدل » ولكي تصد اللص ولكنك تشترك في دعوة واحدة مع السارق : إن الناس يحبونك . ولو أنك معتد . لقد أقمت سدا للمصاب لتنتهذه من الفرق .. إلخ ولما لم يجد الفلاح ردا من « رنس » فقد وجه إلتماساً سادساً ، وفيه يجد الرجوع إلى إحساس الرجل المظلم بالعدالة وميوله نحو عمل الخير فيقول له « أيها الوكيل الأعظم ، سيدى : حطم كل ما هو سيئ ، مثل الجوع حتى يأتي الشعب ، أو البرى حتى يأتي الكساء ، مثل غيوم السماء حتى يسودها الصحو بعد العاصفة انسيئة فيتوافر الدفء لأولئك الذين يقاسون البرد ، مثل النار التي تطهو كل ما هو نبيء ، ومثل الماء يروى غلة الصادى .. » ومع ذلك فلا يزال به الوكيل الأعظم .

وفي الخطاب الثامن يقول الفلاح انمسيح بعد يأس « إن قلبك مملوء بالطمع ، إنه لا يناسبك ، إنك تسرق ، إنه لا ينفعك ، إن الموظفين الذين عينوا لرد الجور والظلم ، هم ملجأ الجاحمين . . ويواصل الفلاح أقواله طمعاً في العدالة ، فيقول قولة حق وعدل ، فمن أروع أدوائه « أقم العدل من أجل رب العدل ، أنت القلم والقمطر ولوح الكتابة . . . » .

وفي الإلتماس التاسع يقول « لن يكون له بنون ولا ورثة على الأرض .  
أما عن هذا الذي يبخر معه الخلداع فإنه لن يصل إلى البر ، وسيفنته لن  
ترسو في مرفئها . لا يوجد أمس للذي لا يبالي . ولا يوجد صديق لهذا  
الذي يصم أذنيه عن العدالة . لا يوجد يوم سعيد للطماع . . . هاك ،  
أني أقدم دفاعي إليك ولكنك لا تسمعه . ومن أجل موقفك هذا سأذهب  
وأقدم مظمتي إلى « أنوبيس » وهناك يقضى « رنس » بأن تصدر أموال  
« ناخت » وتعطى للفلاح الفصيح .

ولعل ذلك من أرفع الأمثلة عن العدالة التي تشمل الفقراء والمضطهدين ،  
وإن تطلبت مجهود كبيراً . وهذا يعني أن رجال الحكم في مصر الفرعونية  
كانوا يعنون بمصالح الطبقات الفقيرة ، نتيجة للتأملات الاجتماعية للحكام  
المصريين ، تلك للتأملات التي لا يمكن أن توصف بأنها فردية (١) .

هذا ويجمع المؤرخون أن هناك من الأدلة ما يثبت أن المصريين كانوا  
يحترمون العدالة بدرجة أعلى من كل شعوب الأرض لهذه القيمة  
الإنسانية العليا .

في إحدى أساطير الأجداد نلتقى بشقيقتين إسم الأول « الحق » وإسم  
الثاني « الباطل » حيث يستعير « الحق » من شقيقة « الباطل » خنجره لبضعة  
أيام . ولكن عندما يحين موعد إعادة الخنجر إلى صاحبه يبحث عنه فلا يجده ،  
فيطلب من « الباطل » أن يستبدله بأي خنجر آخر يروق له . ولكن  
« الباطل » يصر على إستعادة خنجره الذي فقد بالذات ، بدعوى أنه لا مثيل  
له ؛ فقد كان نصله في حجم الجبل ومقبضه في طول شجرة النخيل وجرابه  
في سعة مدفن الملك .. ويحاول « الحق » إقناعه ؛ ولكن « الباطل » يصر  
على تقديمه للمحاكمة . . . ولم يكن دافعه إلى هذا كرهه العميق « للحق »  
فحسب — بل رغبته الملحة في أن يلحق بالحق من الأذى ما يجعله يضيع

إلى الأبد . . . وعقدت المحكمة وطالب « الباطل » بتجريد « الحق » من بصره ، وأن يلتقى به فى العراء عند باب بيت « الباطل » خادماً لا شأن له ولا قيمة . . . وحاول « الحق » الدفاع عن نفسه ولكن أمانته منعه من إختلاق الأعذار أو إخفاء الحقيقة ، فاعترف بأنه فعلاً فقد خنجر « الباطل » ... وعلى ذلك إستجابت المحكمة لمطالب « الباطل » ضد أخيه « الحق » .

غير أنه بعد بضعة أيام بدأ « الباطل » يحس بالذنب كلما دخل بيته أو خرج منه ووقع بصره على شقيقه « الحق » الأعمى المشرّد ... وعندئذ قرر أن يتخلص من هذا الإحساس السقيم بالذنب - ذلك الإحساس الذى لم يألفه من قبل - فأمر خدماً بأن يحملوا « الحق » إلى حيث عرين الأسد فى الصحراء... وفى الطريق توصل « الحق » إلى الخدم بأن يكتفوا بنقله إلى التلال بعيداً عن أسد الصحراء ويتركوه لحظة . . . وإستجاب الخدم لطلبه . . . وتجول « الحق » فى التلال على غير هدى إلى أن فقد زاده فإرتمى على الأرض مغشياً عليه من الجوع والتعب . وحدث أن مرت بالطريق سيدة فى جمال آلهة الجمال نفسها فبهرها منظره وأعجبها الضوء الذى كان يشع من وجهه رغم عماء . . . فما أن بلغت قصرها حتى أمرت الخدم بحمل الغريب الملقى فى الصحراء وإحضاره إليها . . . فقد كان « الحق » رغم ما أصابه على يدى « الباطل » جميلاً كل الجمال ، فوقعت السيدة الجميلة فى حبه وطلبت الزواج منه . وكانت ثمرة هذا الزواج ، طفلاً لا مثيل له بهياً كل البهاء.. وكما شب وترعرع زاد بهاءه ولمع ذكاؤه ، حتى أصبح يضئ الأرض ، وكأنه نور السماء . ولم يكن هذا بالأمر المستغرب فعندما يعقد « الحق » قرانه على « الجمال » لا بد وأن تكون الثمرة نقاء قدسيا ينير للبشر طريقهم ويشيع الصفاء فى نفوسهم .

وهذا هو الرمز الذى تتضمنه هذه الأسطورة ، ولكنها لا تنتهى عند هذا الحد ، فعندما أصبح الصبي شاباً يافعاً أخذ أترابه فى المدرسة يسألونه عن

أبيه ، ولم لا يصحبه في رحلات الصيد والقنص ؟ . . فذهب الشاب إلى أمه يسألها بدوره عن أبيه ، فأشارت إلى « الحق » وقالت : هذا « أبوك » أنظر ما فعل به « الباطل » . . . وروت له القصة .. وقال الشاب : لا يمكن أن يكون هذا جزاء الحق ولا يمكن أن نترك « الباطل » يعيش فساداً في الأرض . وما أن تفوه بهذه الكلمات ، حتى كان قد استقر رأيه على الإنتقام لأبيه « الحق » ومن ثم إنتقى ثوراً من أقوى ثيران المزرعة ، وأخذ معه بعض الهدايا من الغلال والخمور والملابس واتجه إلى مزرعة « الباطل » وعرض على حارسها أن يرعى ثوره إلى أن يقضى حاجة له . وأعطاه مقابلًا لهذا ما جلب معه من هدايا ، ثم اختفى . . وما هي إلا أيام قليلة حتى مر « الباطل » للإطمئنان على مزرعته ، فراقه منظر الثور الذي تركه ابن « الحق » في رعاية حارس المزرعة . ومن هنا طلب من الحارس أن يذبحه ويعدده لعشائه . غير أن الحارس أخبره أن هذا الثور بالذات ليس ملكاً له ، بل هو مجرد ودیعة سوف يعود صاحبها ليستردها ولكن « الباطل » أصر على رأيه ، وقال للحارس عندما يأتي صاحب الثور ، دعه يختار ثوراً آخر بدلا عنه . ثم أمره بذبح الثور ، وتم طهيته ، وإلتهمه « الباطل » كاملا . وعندئذ عاد ابن « الحق » ليسترده ثوره ، ولكن الحارس أخبره بما حدث ، وطلب منه أن يختار ثوراً آخر عوضاً له عن ثوره . ولكن الشاب رفض ، وطالب بثوره ، وتدخل « الباطل » وعرض عليه أن يأخذ بدل الثور ثورين أو أكثر . بيد أن ابن « الحق » أصر على طلبه ، وإلجأ إلى المحكمة . . . وبالفعل مثل ابن « الحق » و « الباطل » أمام المحكمة . وكانت هي نفس المحكمة التي حكمت على أبيه « الحق » وقال رئيس المحكمة مخاطب ابن « الحق » : إن الباطل يعرض عليك أن تأخذ بدلا من ثورك أكثر من ثور واحد . . . فلماذا لا تكتفي بهذا ، وهو تعويض معقول : وهناك أجاب الشاب . ولكن ثوري لم يكن ثوراً عادياً ، فقد كان من الضخامة بمكان ، بحيث لو وقف في أسفل الدلتا لامتد ذبلة بامتدادها ، حيث يبلغ النهر نفسه . . أما قرناه فكان يمتد



كل منهما بعرض الوادى . بحيث يستريح القرن الأيمن على جبال اليمن ويستريح القرن الأيسر على جبال اليسار . وعندما ينام لم يكن يسهه سوى قاع النيل نفسه ، وأصابته الدهشة هيئة المحكمة ، ومن ثم قالوا « إننا لم نسمع بمثل هذا الثور فى حياتنا » وعقب الشاب عندئذ على الفور بقوله « ومتى سمعتم عن خنجر نصله فى حجم الجبل ، ومقبضه فى طول شجرة النخيل ، وجراجه فى سعة مدفن الملك ؟ وهل تفتحت أذهانكم وعيونكم فجأة ، فأصبحتم قادرين على التمييز بين « الحق » و « الباطل » .

وخجلت هيئة المحكمة من نفسها ؛ وقال رئيسها متسائلاً : كيف غاب عن عقولنا إلى هذا الحد ؟ ، إننا لا نصلح أن نكون قضاة إن لم نعوض « الحق » عما أصابه .

وصرخ « الباطل » مذعوراً ولكن « الحق » قد مات - مات وإنتهى - منذ زمن بعيد . . . أنا واثق مما أقول ، ولكن القاضى أمر « الباطل » بقوله « إصمت . . . أيها الباطل » إن الحق لم يمت ، والدليل على هذا إبنه الذى أعاد إلينا بصيرتنا . وبناء على ذلك أصدرت المحكمة حكمها بقطع لسان الباطل والإلقاء به فى العراء ، وبهذا تنهى القصة .

وهكذا لا بد « للباطل » أن يقع فى الشراك الذى ينصبه « للحق » . . . وهكذا أيضاً عندما يقع الجمال فى حب الحق ، يعيد إليه كيانه ويبطل الباطل .

ويمتلئ الفكر الاجتماعى المصرى القديم بالأساطير التى تتحدث عن الحياة الروحية ، وأن حياة الروح هى كل شئ ، وأن كل ما عداها من حياة ليس إلا وهما من الأوهام . . . وتتمثل هذه الأسطورة فى قصة الملاح الذى أبحر فى سفينة كبيرة مع مائة ملاح من زملائه ، قلوبهم كقلوب السباع لا تعرف الخوف ، وأجسامهم فتية قوية تتحدى قوى الطبيعة من عواطف وأعاصير . . . كانوا فى رحلة إلى أحد مناجم الملك ،

ولكن ما أن إقربوا من الأرض حتى غطت الأمواج السفينة فأغرقتها بكل من عليها سوى الملاح الذي أمسك بقطعة خشب ، ظلت تطفو به فوق الماء ، والأمواج تدفعها ثلاثة أيام كاملة إلى أن حطت به في النهاية على إحدى الجزر . . . وهناك وجد بها من ألوان الفاكهة ما أشبع جوعه ، وأشعل النيران وأدى الصلوات للآلهة . وفجأة سمع دويًا مخيفًا ، ظن في أول الأمر أنه هدير أمواج ثائرة ؛ ولكنه رأى الأشجار تترنح وأحس بالأرض من تحته تهتز بشدة وأمامه مباشرة ، شاهد ثعباناً ضخماً طوله أكثر من ثلاثين قدماً ، وظهره من الذهب الخالص ، وبطنه من الزمرد . وعندئذ جثا الملاح على وجهه ذعراً وخوفاً ، ولكن الثعبان خاطبة قائلاً : لا تخف فلن يصيبك من ضرر إذا قلت الحقيقة . . . ما هي قصتك من البداية إلى النهاية ؟ كيف تعامل أهلك وأصدقاءك ؟ وكيف تعامل السائل والمحتاج ؟ . . . وإذا وقع عليك ظلم ، هل تسكت أم تشكو ؟ وإذا لحق بغيرك ضرر فماذا تفعل ؟ وهل تخشى إنساناً مهماً بلغ شأنه . وهل ترضخ لإرادتك أو لإرادة غيرك . وهل تعامل الشر بالشر أم بالخير ؟ . . . أريد أن أعرف كل شيء عنك ؟ وعلى قدر ما أعرف تتوقف حياتك أو تهلك .

وقص عليه الملاح قصة حياته كاملة ، وإستغرق هذا ساعات وساعات ، نظر بعدها الثعبان إلى عيني الملاح وقال أنت رجل لم يعرف الشر طريقة إليك . . . ولذلك يجب أن تحيا ، ولو أنك في الحقيقة قد غرقت .

ولم يفهم الملاح الفلسفة الكامنة وراء أقوال الثعبان هذه ، إلا عندما وضعه الثعبان بين فكيه ، وحمله برفق إلى بيته حيث وضعه على الأرض وجلب له الطعام والشراب ثم قال : ' سبقى معي هنا أربعة شهور كاملة ، ثم بعدها سوف تأتي سفينة تصعد إليها محملاً بالهدايا من عطور وزهور وطيور وكل ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين . . . وسوف تحملك السفينة إلى أرض مصر حيث تعيش ويدفن جسدك بها . . . وبذلك تنتهي القصة .

وبالفعل حدث ما وعد به الثعبان الذى كان أميراً على هذه الجزيرة ، حيث جاءت السفينة وصعد إليها الملاح وأقلعت به ، ولكنها لم تبعد به كثيراً عن الجزيرة ، حتى حانت به الفتاة إلى الشاطئ الذى كان يقف عليه منذ لحظات فلم يجد له أثراً ، فقد كان « شاطئ الروح » .

ومعنى ذلك إن نجاة الملاح ليست من الغرق ولكن من القناء عندما لجأ إلى شاطئ الروح ، فهو شاطئ الأمان . . . الحقيقة الوحيدة فى حياة الإنسان هى الروح ، رغم أننا لا نراه ، وكل ما عداه رغم أننا نحباه وهم .

ويمكن القول بصفة عامة إن التفكير الاجتماعى فى مصر الفرعونية كان مصطبغاً بالصبغة الدينية ، ومن ثم كانت وسائل الإنتاج والمرافق العامة ملكية مقدسة ، وهى فى نفس الوقت ملكية الدولة . وهذه الملكية كانت مقسمة على المعابد وليس على الأفراد ، فقد حددت المراسيم الصادرة عن أحد ملوك الأسرة السادسة والذى استمر حكمه قرابة قرن من الزمان وهو الملك « بيبى الأول » حددت ممتلكات معبد « مين » من حقول وكروم وبساتين . ذلك أن العقائد الدينية يومئذ ، كانت تعتبر الأراضي الزراعية حقلاً ، وهذا الحقل ملك إله الشمس « رع » وعمل الكهنة برئاسة كبيرهم ( أو مركاف ) فى هذا الحقل هو الخدمة فحسب . فقد جاء فى مرسوم « نقر كارع » عن الحقل بأنه « حقل الآلهة الذى يقوم على خدمته الكهنة » . ومعنى ذلك أن الأراضي الزراعية كانت بمثابة أوقاف على دور العبادة ، يديرها الكهنة من أجل الحصول على الأموال التى تساعد على إقامة الشعائر الدينية وتوفير بعض الخدمات الاجتماعية لأتباع العقيدة الدينية السائدة .

ومما تجدر الإشارة إليه أن أو مركاف كبير الكهنة كان يجمع بين السلطتين الدنيوية والدينية ، وكان يساعده بعض الوزراء ، وبعض موظفى الأقاليم . وترتباً على ذلك إنقسم المجتمع المصرى آنئذ إلى طبقتين هما :

طبقة الكهنة أو وكلاء الآلهة ، أى الذين يتولون إدارة أملاك شئون الآلهة على الأرض .

وطبقة الأتباع ، وتتألف من المستفيدين من ممتلكات وخدمات دور العباداة .

وكان ذلك هو نمط البناء الطبقي في المجتمع المصري حتى نهاية عصر بناء الأهرامات وهو عصر الأسر الست الأولى الفرعونية .

هذا وقد أدى نظام الحكم السابق إلى تمرد بعض حكام الأقاليم على السلطة المركزية ، وإستقلال كل منهم بالمنطقة التي يشرف عليها ، وبالتالي ساد نظام الإقطاع ، ومعه - بالإضافة إلى إنعدام السلطة المركزية - تفشى الفقر والجهل والمرض ، وكفر الناس بالعقائد الدينية وبالمثل العليا . وقد تمكن بعض هؤلاء الإقطاعيين من إقامة الأسرتين السابعة والثامنة في إهناسيا بالقرب من مدينة بنى سويف .

ويوصف عهد هاتين الأسرتين بالعصر الوسيط أو عهد الإقطاع من سنة ٢٣٠٠ - ١٧٨٥ قبل الميلاد . وقد أدت سيادة النظام الإقطاعي إلى تطوير للبناء الطبقي في المجتمع إلى ثلاث طبقات هي :

الطبقة المؤهلة وتتألف ممن يتشيعون لنظام الحكم الذى يجمع فيه الفرعون بين السلطتين الدنيوية والدينية . وممارسته لكافة الحقوق الاجتماعية التي كان بمقتضاها يمنح الأمراء والكهنة الملكيات والإمتيازات المادية والمعنوية .

طبقة الأشراف وتتكون من المنشقين على نظام جمع الفرعون بين السلطتين الدنيوية والدينية ، وقيامهم فقط بتقديم القرابين لأفراد الطبقة المؤهلة . . ولكن الأمراء والأعيان والكهنة من أعضاء هذه الطبقة ، فضلوا الإستمتاع بالمزايا المادية والمعنوية التي تتيحها لهم أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية :

طبقة أنصاف الأحرار وكانت تتألف من أرباب الحرف والمهن مثل العمال والفلاحين والمجندين . . وكانوا أشبه برقيق الإقطاع . حيث كان هؤلاء يحرثون الأرض ويسوونها ويبدرونها ، إلى أن يحصدوها وينقلوا محاصيلها



إلى بيت سيدهم. ولم يعط المصريون للعسكريين منهم مرتبة أرقى مثلاً سيفعل أفلاطون فيما بعد .

هذا ومن رأى بعض المؤرخين أن الأرقاء يومئذ كانوا أشبه بطبقة اجتماعية، كان كل من أفرادها يورث إلى ورثة السيد ، بمعنى أن أبناء « السيد » يرثون الأرض وما عليها بما فيهم البشر . وما تجدر الإشارة إليه أن أفراد هذه الطبقة كانوا من أسرى الحروب ، الأمر الذى يؤكد أن المصريين ظلوا طبقتين إثنين ، وكانت تضاف إليهما طبقة ثالثة من غير المصريين الذين يعملون كعبيد لأصحاب الإقطاعيات .

وكثيراً ما كان أرباب كل حرفة يعملون على تدعيم موقفهم في المجتمع باتخاذ شكل طائفة ، حيث كان الأب يورث مهنته لأولاده ولأقرب الناس إليه فحسب ، مع ملاحظة أن الطوائف المصرية لم تكن مغلقة ، كما سرى في الفكر الاجتماعى الهندى .

هذا وقد مارست الدولة لونا من التخطيط الموجه لشئون المحاصيل الزراعية والحرف والمهن ، بصورة تقترب من النظام الاشتراكى في مراحله الأولى ، لا سيما وأن ملكية الأراضى الزراعية كانت جمعية ، على اعتبار أن عائدتلك الأرض كان لصالح كل أنباع المعبد الذى يقع في تلك المنطقة .

غير أن المصريين القدماء الذين برعوا في الهندسة والطب والفلك (١) ، والذين عاجلوا كثيراً من الظواهر الاجتماعية معالجة علمية ، فإن تفكيرهم الاجتماعى لم يشمل كل هذه الظواهر الاجتماعية في نظرية واحدة أو مدخل يتناول ما بين هذه الظواهر من علاقات وما يحكمها من قوانين .. وذلك لعدم درايتهم بطرق البحث العلمى التى تمكنهم من الوصول إلى فكرة ( العلم المنظم ) تلك التى توصل إليها مفكرو اليونان فيما بعد .

---

(١) د. دكتور عبد المنعم أبوبكر و د : نجيب ميخائيل ، المرجع السابق :

وبالرغم من إزدهار التفكير الاجتماعى المصرى ، على النحو السالف الذكر ، فإن الغربيين دائماً يعترفون بما يحسونه من دين للفكر الاجتماعى اليونانى ومن بعده الفكر الاجتماعى الرومانى . باعتبارهم أساساً للفكر الاجتماعى الحديث . ولكنهم قلما يذهبون إلى أبعد من ذلك ، ويسألون أنفسهم عن نشأة الفكر الاجتماعى اليونانى والرومانى وتطوره ، ومن أين إستمد بعض عناصره الأساسية وماهى صلة أولئك اليونان والرومان بالشعوب التى كانت قبلهم أو معاصرة لهم ؟

ونحن لا يمكن أن يدور بخلدنا أن نتقص من قدر الفكر الاجتماعى اليونانى ، وما قدموه إلى الحضارة الإنسانية ، غير أن اليونانيين أنفسهم يعترفون بفضل حضارات الشرق عليهم . ويفخر الكثير من رجالهم الذين وضعوا أسس العلوم اليونانية أنهم درسوا سنوات عديدة فى مصر . وتلقوا عن كهنتها الكثير مما حملوه معهم إلى بلادهم ، لا فى الفكر الاجتماعى ، أو فى الطب أو فى القانون أو فى الرياضيات فحسب ، وإنما فى كثير من النواحي الأخرى مثل النحت والموسيقى أيضاً .

## ٢ - التفكير الاجتماعى فى الهند

تتميز الهند بآدابها القديمة وتراثها الفلسفى ، وتشريعاتها المعروفة باسم قوانين « مانو » وهذا التراث يتميز بالثراء فى هذه المجالات ، مع خلوه من أى شىء يمتد به بصدد شئون المجتمع ومظاهر التفكير الاجتماعى باستثناء (قوانين مانو) التى تعتبر من أقدم التشريعات الهندية التى وضعتها طائفة البراهما بقصد إتاحة الفرصة أمام الأجيال التالية للوقوف على أوضاع الحياة الاجتماعية وقواعد العادات والأعراف والتقاليد ، ومن ثم فقد جاءت تلك القوانين مرآة صادقة تعكس أوضاع المجتمع الهندى القديم .

هذا ومن أهم النظم التى تتناولها تلك القوانين ما يعرف بالتقسيم الطبقي . فقد حدد الدين البراهمى قواعده ورسم حدوده بدقة شديدة ، ونظم علاقات كل طبقة بما عداها من الطبقات الاجتماعية . وصورت المانوية هذا النظام

على أنه من وحى الإله ( براهما ) نفسه . فلا بد أن ينصاع له المجتمع ولا يرى عنه بديلا . وينطوى هذا النظام على فكرتين أساسيتين أولاهما جمود الوضع الاجتماعى بمعنى ألا يتغير الوضع الطبقي من الأصول إلى الفروع ، وثانيهما الخضوع لما يفرضه الدين على أفكار كل طبقة من التزامات ووظائف إجتماعية .

وتقسم المانوية المجتمع الهندى القديم إلى أربع طبقات هى :

١ — طبقة البراهما Brahmanns وهى طبقة رجال الدين .

٢ — طبقة الكشاتريين Kchatriyas وهى طبقة المحاربين .

٣ — طبقة الفيسائيين Vaicyas وهى طبقة التجار والصناع .

٤ — طبقة السودريين Soudras of sadras وهى طبقة العبيد والأرقاء .

وعلى أساس هذا التقسيم الطبقي يتفاوت أفراد المجتمع فى الثراء والمركز الاجتماعى والحريات العامة والخاصة بمعنى أن الكهنة البراهمانيين هم أكثر أفراد المجتمع امتيازاً ، وهم وحدهم الذين يعلمون الناس . أسفار الفيدا Vedas الأسفار المقدسة للبراهمانيين وهم الذين يستأثرون بالسلطة والنفوذ والجاه معتمدين فى ذلك على أفراد الطبقة الثانية « الكشاتريين » التى تدافع عنهم وتحافظ على هيبتهم الاجتماعية ووظيفة الطبقة الثالثة هى مزاولة الزراعة وصيد الحيوان ودجنه والقيام بالتجارة والصناعة . أما الطبقة الرابعة وتأتى فى الدرك الأسفل من السلم الطبقي فليس لها وظيفة اجتماعية إلا خدمة الطبقات السابقة ، لا سيما الطبقة الأولى . وقد حرمت الطبقتان الثالثة والرابعة من الحرية السياسية . إذ ليس من حق أفرادها الوصول إلى كراسى الحكم ، فضلا عن طبقة العبيد الذين يحرم عليهم وضعهم الاجتماعى مزاولة أى حق سياسى أو مدنى . ولهذا فإن أهم ما يميز البناء الطبقي الهندى هو إرتكازه على النظام الطائفى المغلق .

وبالإضافة إلى ذلك ، جاء في قوانين (مانو) أيضاً أن «البراهمي يجب إحترامه وإجلاله بسبب نسبه وحده ، وأن أحكامه هي وحدها الحاجة ، وأن له حين الحاجة أن يملك مال أي فرد من السفلة ، لأن العبد وما ملكت يده ملك لسيد . وكان محرماً — طبقاً لقواعد هذه الديانة — على الطبقة المنكودة أن يتصل أحدهم بشيء من الدين أو العلم به ، وإلا حل به عذاب غليظ ، مثل صب الرصاص المصهور في أذنيه وشق لسانه وتقطيع جسمه .

ويقوم هذا التفاضل في الكتب المقدسة للبراهمانيين الهنود على أساس عنصريهم ونشأتهم الأولى : فتذكر أن (براهما) قد خلق البراهمانيين من فمه ، وخلق فصيلة الكشاتريين من ذراعه ، وخلق فصيلة الفيسائيين من فخذه ، وخلق فصيلة السودريين أو المنبوذين من قدمه . ولما كانت أشرف الأعضاء وأطهرها — من وجهة نظرهم — هي ما علا السرة ، وأحطها هو ما كان أسفل السرة ، وأحطها جميعاً هو القدم . فلهم يرون أن أشرف الناس جميعاً بحسب العنصر والنشأة الأولى هم الذين انحدروا من فم براهما وهم البراهمانيون ، ويلهم في الفضل الذين انحدروا من ذراع ، وهم الكشاتريون ، وكانت الرذائل الإنسانية التي انحدرت من فخذه وقدمه . وهم الفيسائيون — وأكثرهم رجساً ونجساً — هم المنبوذون الذين انحدروا من قدم براهما وهم السودريين وهؤلاء لا يصح لمسهم ولا مؤاكلتهم ولا مصاهرتهم ولا الارتباط بهم بأية علاقة غير علاقة السيد بالمسود (١) ومن ثم فإن النظام الطبقي في الهند ، كان أداة تعوق التطور الاجتماعي ووسيلة جمود في المجال الحضاري .

هذا وقد تفرعت الديانة البوذية عن الديانة البراهمانية ، ومن ثم جاءت أكثر تطورا ، حيث نادى بوجوب المساواة بين أبناء المجتمع ، وخففت من حدة الفروق الطبقيّة ، وناشدت معتنقيها باعتبار الأغنياء والفقراء سواء وأن الذين يعملون بالحرب مثاهم مثل الذين يعملون بالصناعة وبالزراعة ،

---

(١) قوانين مانو : الكتاب الأول ، مواد ٢١ - ٨٨ - ١١٩ ومواد الكتاب



باعتبارهم مواطنين فضلاء ، يجب أن تظلم المساواة بجميع مظاهرها ولم يردد زعماء هذا الدين في اخباهرة بالدعوة إلى القضاء على الامتيازات التي يتمتع بها فريق من الشعب دون غيره ، وشددوا التكير بصفة خاصة على طبقة ( البراهمية ) على اعتبار أنها تمثل مركز التحكم والاستبداد .

بيد أن الفلسفة البوذية بالرغم مما أعلنته من مبادئ إنسانية ومن دعوة إلى الحرية والإخاء والمساواة . وبالإضافة إلى أنها أكثر تقدما وأوسع تطورا من البراهمية ، فإنها لم تنجح في تقرير حقوق وواجبات المواطنين بصفة حاسمة ، ولم تترك أثرا عمليا في المجتمع الهندي القديم . ذلك أن البراهمية والبوذية إشتراكتا في صبغ كل الأفكار بالزعات الصوفية ونظرتا إلى الحياة باعتبارها شراً لا مناص من البحث عن التخلص منه حتى يتمتع الإنسان بالحياة الآخرة باعتبارها المطلب الأسمى لكل فرد .

غير أنه بالرغم من ذلك ، يمكن القول بأن التفكير الاجتماعي البوذي وإن جنح إلى الزهد في أمور الدنيا ، فإنه لم يخل من مفاهيم خلقية وعملية ، ذلك أنه وضع الأخلاق القويمة والسيرة الحسنة الطاهرة فوق الثروة والجاه ، بل وفوق كل الطقوس والشعائر ، على اعتبار أن الدين هو المعاملة ، وليس هو الرسوم والشعائر التي يصطنعها رجال الدين . ومعنى ذلك أن التفكير الاجتماعي البوذي نه طابع أخلاقي سلوكي ، هدفه تخليص المجتمع الهندي من برائن النظام الطبقي القائم على العقيدة البراهمية التي كانت تزعم أن البراهماني من طبيعة مقدسة ، وأن ( السودرا أو المنيوذ ) من طبيعة مدنسة ، وأكد أن القداسة ليست صفة ولادية أو وراثية ، وإنما كل إنسان يلتزم بسلوكيات الدين البراهمي يستطيع أن يكون برهمانيا .

نخلص من هذا إلى أن الديانات والفلسفات الهندية القديمة لم يكن هدفها تكوين المواطن الصالح . وإنما الحصول على زهاد ورهبان ، وتنشئة أجيال من المتعبدين والتساك ، مما صرف أنظار الناس عن البحث عن حقوقهم والقيام بما عليهم من واجبات اجتماعية وسياسية ، وسارت بهم بعيداً عن

التفكير في الدولة والمجتمع ومن ثم فإن قدامى الهنود لم يتوصلوا إلى المقومات الأساسية للنظم الاجتماعية والحكم السياسى الأمثل ، وترتب على ذلك استمرار التحكم والتسلط لتدعيم أركان العبودية والفقر والجهل لعامة الشعب أحقابا طويلة . ولهذا لم يبلغ المجتمع الهندى القديم فى رقيه الفكرى إلى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى والسياسى الذى بلغته المدنية المصرية القديمة كما أوضحنا ذلك من قبل ، وإن كانت التعاليم البوذية - بالرغم من تمجيدها للزهد فقد إنطوت على بعض المفاهيم الخلقية العملية ، التى تجعل الأخلاق القويمة والسيرة الحسنة الطاهرة قبل الثروة والجاه ، بل وقبل الطقوس والشعائر الدينية .

### ٣- التفكير الاجتماعى فى الصين

من أهم ملامح الفلسفة الصينية الحديثة أنها إبنه أصيلة لفلسفة أجدادهم الذين لم تقم فلسفتهم على أساس دينى ، وإنما على أسس عملية إنسانية تخاطب أفراد المجتمع وترى إلى خلق أجيال من المواطنين الأحرار ، ومن ثم أولت مزيد عنايتها لكل ما يتصل بنواحي الحياة الاجتماعية بصفة عامة ومظاهر السلوك الأخلاقى بصفة خاصة ، على أنه إذا كان الدين هو مصدر التشريع فى الهند ، فإن التفكير الإنسانى أو عقل الإنسان ، كان هو مصدر التشريع لدى الصينيين القدماء . ومن ثم فقد جاءت الفلسفة الصينية معبرة عن ظروف الحياة ومتطابقة مع مقتضيات المجتمع ولم يكن لها من هدف سوى خير الفرد ، بل وخير الجنس البشرى بكامله . كما أن الفلسفة الصينية لم تكن قدسية ، أى أنها لم تكن تعاليم سماوية وصلت إليهم عن طريق الوحي عن قوى إلهية « مع الشك أو الظن . أو أنها صادرة عن شخصيات خارقة للعادة مجهولة الأسماء . كما هو موجود بالهند على سبيل المثال ، بل كانت هذه الفلسفة من نتاج عقول أشخاص معروفين . وقد إنتقل تراثهم إلى الأجيال التالية من أبناء الصين ، كما نقلت المصادر التاريخية دقائق هذا التراث . هذا وأهم شخصيتين فى الفلسفة الصينية هما (كونفوشيوس)

زعيم فلاسفة الصين القدامى ومن سار على نهجه وهم كثيرون ورد ذكرهم في مؤلفات (منسيوس) Mencius من قادة الفكر والسياسة في الصين القديمة ، هؤلاء الذين كانوا يلتقبون (كونفوشيوس) بأسم (معلم الجنس البشرى) كما كان في نظرهم أعظم معلم (أنجيته البشرية) ، ثم منسيوس نفسه .

### الفلسفة الكونفوشية :

هذا وقد اصطلح الكثيرون على تسمية دراسات (كونفوشيوس) الذى كان حكيما وفيلسوفاً سياسياً وأخلاقياً وديناً ومن سار على نهجه بإسم الفلسفة الكونفوشية التى سادت كل أرجاء الصين من القرن السادس قبل الميلاد حتى أوائل القرن العشرين ، تلك الفلسفة التى كانت تستمد مادتها من الأخلاق بمعنى أن هدفها الأساسى هو إصلاح الأخلاق الاجتماعية عن طريق الارتقاء الاجتماعى بالأسرة لكى تتخلص من ضعف البواعث الأخلاقية ، بالإضافة إلى التيارات الشكية التى أفسدت جو الأسرة الاجتماعى . ولكى يتحقق هذا فإنه من الضرورى الارتقاء بالفرد من خلال تنظيم حياة الأسرة الاجتماعية ، بمعنى أن الفرد هو الركن الأساسى فى بناء الأسرة ، والأسرة هى الوحدة الأولى فى المجتمع . وقد نادى بضرورة تقويم الأفراد لنفوسهم وعقولهم ، مع النزود بالمعارف الإنسانية التى تسمح بالقضاء على دوافع الشهوات غير الأخلاقية .

وكان من رأيه أن وصول المجتمع الصينى إلى نظام اجتماعى سليم يكون أساساً لنظام سياسى يكفل الحرية والمساواة ، وتحقيق العدالة ، مرهون بتنظيم شؤون الأسرة عن طريق التطهر والإخلاص والتضامن وطاعة الأبناء للآباء والزوجات للأزواج . ذلك أن الحياة الأخلاقية عنده أشبه بسفرة طويلة يقطعها الإنسان بادئاً بأقرب نقطة فيها ، وعلى ذلك فالأخلاق الفاضلة تبدأ بين أبناء الأسرة الواحدة حيث يعامل الأب أبناءه بنفس المعاملة التى كان ينتظرها كل منهم من والده . وكذلك تكون معاملة الأبناء للآباء والأمهات ،

فالأسرة هي المكان الأول للتجربة الأخلاقية ، وهي النقطة الأولى التي تبدأ منها الأخلاق الفاضلة . إذ أنه « عندما تسود الألفة بين الزوج والأولاد والزوجة ، فما أشبه المنزل بآلتين موسيقيتين قد تألفت أنغامهما . ! وعندما يعيش الأخوة في تآلف وسلام . فإن المنزل يبقى إلى الأبد في وحدة وإنسجام . وإذا حسنت أخلاق أفراد الأسرة ومعاملاتهم حسنت أخلاق المجتمع ، على اعتبار أن المجتمع ليس إلا امتداداً للأسرة ، ولأننا « إذا علمنا كل أسرة كيف تكون على خلق فإن اجتماع كاه يصبح على خلق ، وإذا تعودت كل أسرة العطف والشفقة ، تعود المجتمع كله على العطف والشفقة ، وإذا عملت كل أمة على إصلاح حالها ، فإن الإنسجام والوئام سيسودان المجتمع الإنساني بأسره » .

والواقع أن العناية بالتنشئة الاجتماعية الخلقية لأفراد الأسرة كانت من أهم مميزات التفكير الاجتماعي الصيني في كل العصور القديمة . بل إن دستور « جو » وهو من أقدم الآثار القانونية والتشريعية في الفكر الاجتماعي الصيني ، أشار إلى تخصيص وزير مسئول لشئون الأسرة ، كما يختص هذا الوزير أيضاً برعاية أفراد الشعب وإسعادهم .

على أن القواعد الأخلاقية عند كونفوشيوس وسط بين الإفراط والتفريط ، على اعتبار أن الطبيعة الإنسانية تقوم على عنصرين « الذات الإنسانية الحقة أو الذات المركزية أو الموجود الأخلاقي ، ثم الانفعالات التي تستيقظ في النفس الإنسانية » ولعل هذا القول يتشابه مع قول أرسطو عن الفضيلة بأنها « وسط بين رذيلتين » .

وقد ألف « كونفوشيوس » خمسة كلاسيكيات Five Classics لكي يربط بها بين حضارة الصين القديمة وبين حضارة عصره الذي عاش فيه وقد إحتوت هذه الدراسة على دراسة للتقاليد والعادات الدينية في ولايات الصين المختلفة مع ربطها بجذورها الممتدة عبر التاريخ السابق للميلاد ،



وكذلك أصول ديانة الأسر الصينية القديمة وعشائرها وأصول الحكم السياسي فيها والمبادئ التي كان يقوم عليها انشغال السياسي . . إلخ .

وعرض أيضاً في مؤلفاته لثروح المعرفة الستة التي كانت سائدة في عصره وهي : الطقوس ، الموسيقى ، الرماية وقيادة العربات وركوب الخيل ، القراءة ، الرياضة ، والحساب . وأنشأ تلاميذه مدرسة للدراسة فلسفته ومؤلفاته إستمريت أكثر من أثنى عام ، ومؤلفاته هي :

١ - كتاب الأغاني أو الشعر .

٢ - كتاب التاريخ .

٣ - كتاب التغيرات .

٤ - كتاب الربيع والخريف .

٥ - كتاب الطقوس والتقاليد .

وفي كتابه الثالث الذي خصصه لدراسة فلسفة تطور الحوادث ، للإفادة منه في التنبؤ ومعرفة الحوادث المستقبلية ، فقد استطاع كونفوشيوس تحويل (علم التنبؤ) إلى دراسة علمية للسلوك الإنساني وكيف يتأثر بالظروف الطبيعية والاجتماعية التي تكتنفه . وبذلك يمكن باستخدام هذه الدراسة التنبؤ علمياً بسلوك الفرد في المستقبل .

وقد تناول تلاميذ كونفوشيوس وعلى رأسهم (منسيوس) الذي تتلمذ على يدي (تسيز Tsesze) وهو من أحفاد كونفوشيوس . . تناولوا مؤلفات كونفوشيوس في مؤلفات أربع من أهمها كتاب بعنوان (منسيوس) باعتباره فيلسوف عصره يومئذ ، ومنها أيضاً كتاب المنتخبات Analects الذي يتضمن تلخيصاً أميناً لفلسفة كونفوشيوس ، حتى أنه أطلق عليه اسم (إنجيل الكونفوشيوسية Confecious Bible) .

وكان منهج كونفوشيوس في عرض أفكاره وآرائه يعتمد على سردها في شكل أمثلة سائرة وحكم ومواعظ منفصلة بعضها عن بعض ولا تربطها أى رابطة وبدون تبويب أو تصنيف الموضوعات التي يحتوى عليها كل كتاب ، وبدون تحديد للأزمة التي قيلت فيها تلك الأمثلة والحكم ، الأمر الذي أدى إلى استحالة إستخلاص مذهب فلسفى أو اجتماعى من مؤلفاته بعكس الحال مع فلاسفة اليونان - كما سترى في الفصل الثانى - حيث نجد أن أفلاطون يكتب بأسلوب المحاورات ويستطيع القارئ لمحاورة منها مثل الجمهورية أن يستخلص آراءه ومذهبه ، وكان أرسطو يكتب بطريقة المحاضرة حيث يتناول موضوعاً أو عدة موضوعات يمكن منها إستخلاص اتجاهه الفكرى من خلالها .

على أن الأمثلة والحكم التي جاءت في مؤلفات كونفوشيوس إستطاع بعض المؤلفين إستخلاص مذهب يعرف بإسم المذهب الكونفوشيوسى ، لا سيما من الأمثلة الطويلة التي كانت تحتوى على قصص تقوم على نوع من القياس يمكن أن يطلق عليه إسم القياس المتتابع ، ومن أمثلة ذلك قوله عن الفضائل وما يعترىها من نقائص « حب الإنسانية بدون حب للدراسة يولد الجهل ، وحب العلم بدون حب للدراسة يؤدي إلى الضلال وعدم الثبات ، وحب الإخلاص بدون حب للدراسة يؤدي بصاحبه إلى أن يكون ضحية الخداع ، وحب الإستقامة بلا دراسة يؤدي إلى الرعونة التي لا حدود لها ، وحب الشجاعة بلا دراسة يؤدي إلى التمرد ، وحب العزم أو المثابرة بلا دراسة ينتهى بصاحبه إلى الخبل أو التعلق بفكرة متسلطة » ومن هذا المثال نلاحظ ربطه بين العلم والأسلوب الإنسانى في العلاقات الاجتماعية... ومن أمثلته التي يفضل فيها الحكام العدول على الطعام قوله عندما سئل عن صفات الحاكم المثالى ، فأجاب بأنه الذى يجد الناس تحت ظله غذاء كافياً ، وجيشاً جراراً يحميهم ، وثقة عظيمة في حكامهم .. وقال عندما سئل عما يمكن الإستغناء عنه بالترتيب من هذه الأمور الثلاثة : يمكن الاستغناء - إذا دعت الضرورة - عن الجيش ثم الطعام ، وقال تعليلاً لذلك « أفضل

الإستغناء عن الطعام . إذ ما أكثر من ماتوا جوعاً من الأفراد في كل جيل منذ أن وجد الإنسان . ولكن لم يحدث أن عاشت أمة بدون ثقة في حكامها . وكان من رأيه أن حكم الشعب للشعب أو سيادة للشعب ، أو أن يكون الشعب هو المصدر الحقيقي للسلطة السياسية . هي العاصم من كل ذلل سياسي ، وأضاف إلى ذلك أن الحاكم الصالح هو من يلتزم فضيلة الاعتدال والتوسط في الأمور ، بحيث يكون جواداً في غير إسراف . جاداً في طلب ما يرغب دون جشع ، وأن يكون مهيباً دون عنف أو شراسة ، وأن يؤيد القضايا والمبادئ السامية دون كبرياء أو صلف ، وأن يكل تصرف الأمور للشعب دون تدمير . ويرجع إتجاهه هذا إلى إحساسه بالآثار المدمرة للثورات التي زخر بها تاريخ الصين القديم ضد بعض الأباطرة الظالمين ممن قام حكمهم على أسس دكتاتورية وكان يطلب من المحكومين — من جهة أخرى — « رد الإساءة بالعدل ، ورد الإحسان بالإحسان » .

ومن الأمثلة التي تؤكد أن كونفوشيوس لأرسطو هو أول مفكر استخدم منهج القياس المنطقي المتتابع .. قوله « إذا فهم الإنسان طبيعة هذه الصفات الأخلاقية فإنه سيفهم كيف ينظم سلوكه الفردي والأخلاقي ، وإذا فهم كيف يحكم الناس فإنه سيفهم كيف يحكم الأمم والإمبراطوريات »

وكذلك قوله في وصف الطريق السليم الذي ينبغي أن يسلكه الحاكم حتى يكون فاضلاً « لا مناص للرجل الذي ينتمي إلى طبقة الحكام من أن يكون ذا سلوك منظم فاضل ، ولكي يكون ذا سلوك فاضل عليه أن يؤدي واجباته نحو ذوى القربى ، ولكي يؤدي واجباته نحو ذوى القربى عليه أن يفهم طبيعة المجتمع الإنساني والقواعد التي يقوم عليها التنظيم الاجتماعي ، ولكي يفهم طبيعة المجتمع الإنساني عليه أن يفهم القوانين الإلهية » .

ومن هذه الأمثلة يتضح أن فلسفة كونفوشيوس تركز على قيام علاقات الحاكم بالمحكومين وعلاقات الأفراد ببعضهم البعض على التواد والمحبة القائمين على العلم والدراسة ، حتى أنه يقول عن الحكومة « إن الحكومة هي أعظم شيء في حياة الناس ، لأن الحكومة معناها الحكم الصحيح ، فإذا سلك الحاكم الطريق السليم فإن الأفراد سيقترفون أثره ويصبحون حسنى السلوك » وهو بذلك قد سبق ابن خلدون في قوله « الناس على دين ملوكهم » وأضاف كونفوشيوس عندما سأله أحد الحكام عن خصائص الحكم السليم « التمييز بين الزوج والزوجة والمودة بين الأب والابن والثقة بين الحاكم والمحكومين » عن طريق إشاعة الحب بين الناس باعتباره أعظم أداة للربط بين الناس وتوثيق الصلات بينهم . ومن ثم فإنه من وجهة نظر كثيرين من للباحث يعتبر أول مفكر اجتماعى نادى بالمشهد الإنسانى Humanism الذى يقرر أن الإنسان لا ينبغي أن يعتمد فى قضاء حاجاته على القوى الغيبية ، وإنما عليه أن يناضل ويتسلح بالعلم والمعرفة من أجل تحقيق أهدافه (١) . ذلك أن العلم والمعرفة يساعدان الفرد - من وجهة نظر كونفوشيوس - على مواجهة متطلبات الحياة ، وعلى إنشاء الأسرة الصالحة ، وعلى ضمان قيام حكومة ديموقراطية ، وعن طريقها يسود العالم بأسرة سلام دائم وعدالة أبدية .

ولكى يتحقق سلام العالم لا بد من قيام حكومة عالمية تتألف من عناصر ذات مذاهب فلسفية وفضائل أخلاقية تعمل على توحيد العالم فى جمهورية واحدة ، تعمل على نشر عواطف حب الغير والمشاركات الوجدانية بالصورة التى أوضحناها . وهذا يؤكد أن كونفوشيوس سبق جماعة الرواقيين فى أن الإنسان وطنه العالم ، بمعنى أن الإنسان ( مواطن عالمى ) ، كما سبق غيره من فلاسفة العصور الحديثة الذين يرون ضرورة قيام حكومة أو هيئة عالمية تعمل على تنسيق الجهود الدولية فى مختلف الشؤون السياسية ، أى أن فكرة

---

Ency. of Religion and Ethice. Vol. 4. pp. 12 - 16.

(١)



(العالمية) ترجع في نشأتها الأولى إلى الفكر الاجتماعي الصيني وليست وليدة الظروف المعاصرة .

غير أنه مما يؤخذ على فلسفة كونفوشيوس الاجتماعية أن المجتمع الذي نادى به مجتمع طبقي يوضع فيه كل فرد في الطبقة التي تؤهله لها كفاياته ، فالناس مختلفون . منهم النبي والذكي ومنهم حسن الخلق وسيئة ، وبقتضى العدل الكونفوشيوسى ألا يكون كل هؤلاء في منزلة واحدة ، بيد أن طبقاته ليست مغلقة مثل انطبقات الحرفية Caste system في الهند أو النظام الإقطاعى الذى ساد أوروبا في العصور الوسطى .

ويلاحظ أنه بالرغم من سيادة المذهب الكونفوشيوسى لشعب الصين أحقاباً طويلة ، فإن هذه السيادة قد استمرت — فقط — من خلال المذهب البوذى ، الذى جاء بمبادئ تستند إلى القواعد الكونفوشيوسية — مع تطوير غير بعيد في بعض تلك القواعد — مما حقق لها الذيوع والانتشار . غير أنه مما يلفت النظر أن الكونفوشيوسية تقوم على تمجيد النظام الإقطاعى وتدعيمه وإتخاذه أساساً للحكم ، مع الدعوة إلى التكافل الاجتماعى بحيث يكون الفقراء في رعاية الأغنياء ، والضعفاء في كنف الأقوياء ، والمرضى في حماية الأصحاء ، حتى يسعد الجميع بحياة اجتماعية هادئة ، دعائها الفضيلة والعدالة والمساواة الحققة على حين أن الشيوعية ضد ذلك على خط مستقيم . فهل يؤدي ذلك — إذا كانت روح الكونفوشيوسية لا تزال قائمة في الصين — إلى التمسك على الشيوعية الصينية أو على الأقل إلى زحزحتها عن المبادئ الشيوعية الأصيلة ، بحيث تتخذ الشيوعية الصينية طابعاً مميزاً عن شيوعية ماركس وإينز . . . إن السنين القادمة سوف تحدد هذا الموقف (١) .

---

(١) د . حسن سقمان . مقال بعنوان : «الكتب الخمسة لكونفوشيوس» في مجلة (تراث الإنسانية) العدد العاشر من المجلد الثانى . المؤسسة المصرية للتأليف والأنباء والنشر ، ائدار المصرية للتأليف والترجمة . صفحات ٧٨٠ ، ٧٩١

وقد تابع ( منسيوس ) تعاليم أستاذه كونفوشيوس حيث كان يوجه أقسى عبارات اللوم إلى الحكام في حالة وقوع نوع من الظلم على بعض أفراد الشعب ، وكان يذكرهم بقول أستاذه « تقوم الإمبراطوريات على دعائم من المبادئ الإنسانية ، وتزول بزوالها . وقوله ، « إنك إذا قادت الناس وفق قوانين إجبارية وهددتهم بالعقاب ، فقد يحاولون إلقاء العقاب . ولكن لن يكون لديهم الشعور بالشرف ، ولكنك إذا قدتهم بالفضيلة ونظمت شئونهم بالتربية فإن علاقاتهم ستقوم على أساس من الشرف والاحترام ، ويضاف إلى ذلك أن ( منسيوس ) كان يعتبر الأفراد بمثابة أفضل العناصر الاجتماعية ، ومن أجل تيسير الحياة الاجتماعية لهم كان ينادى بدستور لتنظيم الملكية وإصلاح قوانين الضرائب . وكانت دعوته هذه محل تقدير من سائر أفراد الشعب .

ويؤخذ أيضاً على ( منسيوس ) أنه دعا إلى تقسيم المجتمع إلى طبقتين مع المساواة بينهما ، إحداهما هي طبقة العلماء والمثقفين ، ومن ثم فمن حقها أن تسود وتحكم ، والثانية هي طبقة الكادحين والعاملين من زراع وصناع وتجار . . ومن واجبها أن تعمل وتنتج مع ضرورة التضامن بين الطبقتين :

تلك هي بعض نماذج من التفكير الاجتماعي عند أقدم شعوب العالم وأخلدها حضارة ، ومع ذلك فهي تدل على مبلغ اهتمام هذه الشعوب بالنواحي الاجتماعية ، بالرغم من أن ما وصل إلينا منها عبارة عن أفكار وآراء لا تربطها وحدة فكر أو طريقة بحث ، بمعنى أنها عبارة عن مجموعة من التأملات الفلسفية في النواحي الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن الدافع إليها كان ما ينبغي أن يكون وليس البحث فيما هو قائم .

نخلص من هذا إلى أن التفكير الاجتماعي لدى شعوب الشرق القديم لم يكن متميزاً بموضوعيته ومنهجيته فحسب ، بل كان مختلطاً بغيره من

ألوان التفكير الدينى الفلسفى والسياسى والاقتصادى ، ولم يكن لهذا التفكير من هدف سوى الوصول إلى المثل الأعلى الذى ينبغى تحقيقه فى التنظيم السياسى والاجتماعى ، وفق معايير تحكم قواعد السلوك بين أفراد المجتمع . ومن ثم فإنها لا ترقى إلى مستوى المذاهب والنظريات . غير أن هذا لا يقلل من أهمية ما أثاروه من مسائل اجتماعية أضاءت الطريق أمام الأجيال اللاحقة من المفكرين والمصلحين الاجتماعيين الذين بلوروا كثيراً من الآراء الاجتماعية التى تناولت بالدراسة نشأة الدولة وقيام السيادة والسلطة فى المجتمع ، كما حددت الطريق الذى يمكن أن تسير فيه المعاملات الاجتماعية والتشريعات التنظيمية والإدارية والعلاقات السياسية لجميع أفراد الشعب .





## الفصل الثاني

### فلسفة اليونان والرومان

### والتفكير الاجتماعي

عرفنا أن فلاسفة الشرق القديم كانت تنحصر فلسفتهم النظرة التحليلية ، لعدم إجتهدهم في التوصل إلى أسس علمية أو طرق بحث ، على حين سوف يتبين لنا بعد قليل أن فلاسفة اليونان استطاعوا وضع نظام لترتيب معلوماتهم وكان ذم بذلك فضل السبق على الشرقيين في الوصول إلى فكرة القانون العلمي وفكرة البرهان المنطقي.. وعلى هذا فإنه لامناص من الإعراف بأن فلاسفة اليونان هم أول من تناول الدراسات الاجتماعية بصورة علمية بصفة حاسمة . ويلاحظ أنه ، وإن كانت جمهورية أفلاطون هي أول الأبحاث العلمية المتكاملة في التفكير الاجتماعي اليوناني ، فإنه قد سبقها دراسات أخرى متعددة ، مهدت لها ، يمكن أن نشير إلى أهمها :

#### ( ١ ) ديوان الأعمال والأيام :

وينسب هذا الديوان إلى الشاعر اليوناني القديم ( هزيود ) أول شاعر تربوي في تاريخ الفكر اليوناني ، وقد تضمن هذا الديوان مجموعة من القواعد التي ينبغي أن تقام عليها الحياة الاجتماعية السليمة ، مع التركيز على فكرتي العمل والعدالة .

#### ( ب ) أشعار الشعراء الحكماء :

وهي مجموعة من الأشعار تنسب إلى طائفة يطلق عليها اسم ( الشعراء الحكماء ) Les gnomiques ، وتتضمن هذه الأشعار كثيراً من الحكم

والأمثال - على غرار حكم وأمثال كونفوشيوس - تدعو أيضاً إلى العدالة الاجتماعية ، وتحديد بعض المعايير الاجتماعية السوية للعلاقات والسلوكيات بين الأفراد . هذا ويعتبر الشاعر ( تيوجنيس ) Thégnes de Megare من أشهر شعراء هذه الطائفة ، حيث أن تجاربه وخبراته طوال حياته ، أتاحت له فرصة تقدير مجموعة من القواعد الاجتماعية والأخلاقية في المجتمع الميجارى تتصل بمبدأ الوسط والاعتدال في المواقف والسلوك .

### ( ج ) النظم القضائية :

وهي مجموعة من التنظيمات القضائية الدستورية والتشريعية التي وضعها رجال الفكر الاجتماعي والسياسي . ومن أهمهم المصلح الاجتماعي (سولون) الذي كان من أرجح المشرعين القدامى عقلاً وأخلاقاً ذكراً ، لاسيما من خلال دستوره الذي وضعه بإسمه والذي إشتمل على تقسيم المجتمع إلى طبقات محددة لكل منها وظيفة اجتماعية « بالإضافة إلى إصلاحاته المتعددة التي كانت سبباً رئيسياً في إستقرار الحياة الاجتماعية يومئذ . هذا وغير « سولون » نجد كثيراً مثل زاكلوس وخارنداس وفيولاس ... هؤلاء الذين تناولوا كثيراً من الموضوعات التي تتصل بنظرية المسؤولية والجزاء وبالمواريث ، وبالترقية العسكرية . وقد أشاد أفلاطون فيما بعد بدراساتهم هذه ، لاسيما ما وضعوه في المجال القضائي من قوانين وتشريعات لتنظيم الحياة الاجتماعية .

### ( د ) بحوث « أرسطوفان » :

تلك التي كتبها « أرسطوفان » ولاسيما روايتي « السحب » Les nuées و « الفرسان » Les chevaliers وفي الرواية الأولى فند تعاليم السوفسطائيين ووجه إليهم كثيراً من ألوان النقد ، يضاف إلى ذلك سخرياته من بعض النظم القائمة التي أدت إلى إحلال غيرها مكانها ، وفي الرواية الثانية تبدو نزعة الثورية وميوله إلى هدم ما هو قائم من أوضاع سياسية واجتماعية وأخلاقية لإقامة غيرها أفضل منها ، تستند إلى أفكار إشترابية متطرفة ،

تهدف إلى إلغاء نظام الملكية الفردية الزراعية والعقارية وحتى الأثاث والأوعية النحاسية والحلي الذهبية والفنية مع جعل تلك الممتلكات حقاً مشاعاً للجميع . وإعتبر ملاك هذه الأشياء من اللصوص ، بحيث يمكن القول إنه صاحب فكرة ( الملكية هي السرقة ) التي أشار إليها ( برودون ) Proudhon فيما بعد ، ولم يكتف بالملكية العامة للأراضي الزراعية والعقارات والحلي وما إلى ذلك : وإنما نادى بالملكية العامة للنساء والأطفال ، مع تدعيم نظرية الرق وإن قصر وظيفته على فلاحه الأراضي الزراعية .

#### ( هـ ) بحوث ( اكسانوفون ) :

ومن أهمها بحثه في الاقتصاد الذي تناول فيه الاقتصاد الأسرى ؛ وما كان يدور في المنزل من ظواهر اجتماعية واقتصادية ، وواجبات وحقوق أفراد الأسرة ، وتشكل أفكاره هذه أول بحث في شئون التربية . أما محاورته بعنوان ( كيروبيدي ) La cyropédie فقد إشتملت على صورة دقيقة للحياة الاجتماعية في مدينة إسبرطة ، وموضوع هذه المحاوره يشبه إلى حد بعيد موضوع كتاب ( إميل ) لجان جاك روسو بما يحتوي عليه من دعوة الناس إلى التحلي بالفضائل الأخلاقية . وفي محاورته بعنوان ( هيرون ) Hieron أشاد بفكرة ( الحكومة الأبوية ) التي تعتمد على مبدأ السيادة الروحية . مثل سيادة الأب على أبنائه ، سيادة أساسها المشاركة الوجدانية والعلاقات الاجتماعية التي أساسها الدم ، وندد بالطغيان والإستبداد وأوضح مساوئهما .

وكل تلك النماذج التي سبقت دراسات أفلاطون تشبه الأفكار الإصلاحية في الشرق القديم ، حيث لم تربطها وحدة فكر أو طريقة علمية للبحث ، مثل أفكار أفلاطون وأرسطو ، كما سيتضح بعد قليل .

## ( و ) أفلاطون :

من أهم المؤلفات التي وضعها أفلاطون ( ٤٢٨ - ٢٤٧ ق . م ) ثلاثة هي : الجمهورية (١) ، السياسي ، والقوانين . وتلعب دورا كبيرا حول الدراسات الاجتماعية . بيد أن مؤلفه الأول ( الجمهورية ) أكثر عمقا وأغزر علما ، ذلك المؤلف الذي كان الهدف من تأليفه هو إنشاء مدينة فاضلة خالية من كل الموبقات التي كانت سائدة في ذلك الحين . وكتاب الجمهورية (٢) يعبر بوضوح عن فلسفة أفلاطون الاجتماعية وفيه يرسم صورة للدولة المثالية أو المدينة الفاضلة ومن ثم يمكن دراسة محتويات هذا الكتاب أو بالأحرى دراسة ملامح المدينة الفاضلة . ويلاحظ أن هذا الكتاب يتكون من عشرة أبواب ، يتحدث أفلاطون في سبعة منها عن العدالة باعتبارها فضيلة النفس الفردية ، كما هي نظام يتعلق بالدولة . ولذلك فقد إقتضى بحثه تفسير طبيعة الإنسان وتكوين الدولة على حد سواء حتى يمكن تحديد الظروف الواجب توافرها ، كي تتحقق العدالة في كل منها .

## أسس المدينة الفاضلة :

ناقش أفلاطون نشأة وطبيعة المجتمع الإنساني ، وحدد الأسس التي يمكن أن تقوم عليها المجتمعات من وجهة نظره ومن خلال هذا التحديد أوضح فساد أسس المجتمعات التي كانت قائمة وقتئذ .

وإستند أفلاطون في تحديد أسس المدينة الفاضلة إلى تشبيه المدينة بالفرد ، بمعنى أن المدينة الفاضلة عبارة عن وحدة حية تتكون من أجهزة مختلفة ذات وظائف محددة مثل الفرد سواء بسواء ، هذه الأجهزة ترتبط

---

(١) الجمهورية هي ترجمة عربية للكلمة اللاتينية Respublica التي ترجم بها شيشرون الكلمة اليونانية Politia وهذه الكلمة يقصد بها أفلاطون « الدولة » أو « المدينة » أو « الجمهورية » .

(٢) سوف نعتمد في هذا الفصل على ترجمة الشيخ حنا خباز « للجمهورية » .



ببعضها البعض إرتباطاً وثيقاً ، وتتجمع كلها في جهاز مركزي واحد له هدف مشترك . وما لا شك فيه أن تلك أول نظرة إلى المدينة ( المجتمع ) تتميز بالشمول ، وتتميز بالتعبير عن الحياة المشتركة والتعاون الوثيق والهدف الجماعي . ومن ثم فإن أفلاطون بنظرته هذه قد أوضح الضرورة الاجتماعية التي تجعل من المدينة أو ( الدولة ) أول تنظيم اجتماعي وسياسي تدعو إليه الطبيعة البشرية . ذلك أن الدولة وحدة جماعية أو مجموع منظم من الناس ، دعائمه إنسجام الرغبات الخاصة والإرادات الفردية وتوازن الميول والمصالح الذاتية ، ومن الضروري أن تكون لها أرضاً معينة تقوم عليها ، ولها مواردها المالية ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وتخضع لسياسة موحدة وتسعى وراء هدف عام مشترك .

وفي هذا ، أى في نشأة الدولة ( المجتمع ) يقول أفلاطون « إنني أرى أن الدولة تنشأ لعجز الفرد عن سد حاجات نفسه بنفسه وإفتقاره إلى معونة الآخرين . ولما كان كل إنسان محتاجاً الى الاعتماد على معونة الآخرين في سد حاجاته ، وكانت حاجات كل إنسان كثيرة لا تقع تحت حصر ، لزم أن يتجمع عدد أجزل منا ، من أصحاب ومساعدين في مستقر واحد يعيشون فيه . وقد أطلقنا على ذلك المجتمع اسم « مدينة » أو « دولة » . ونواة كل مدينة التي تنمو منها هي أربعة أو خمسة من الرجال ، يزداد عددهم تدريجياً ، ويتكاثرون الى أن يبلغ سكان المدينة عدداً غير معين من الناس ، يتخصص كل منهم في فن أو مهنة أو حرفة معينة ، ويكون من بينهم الحكام وهم حراس المدينة » .

هذه الوحدة الاجتماعية لا تتحقق وحدتها الروحية في مجتمع يسرق بعض أفرادها البعض الآخر ، أو تطغى مصالح جماعة منه على مصالح جماعة أخرى ، بمعنى أن ( الحاجة الإنسانية ) هي أساس تلك الوحدة الاجتماعية أو بالأحرى هي أساس ذلك النظام الاجتماعي الذي يتجسد في المجتمع . ومن ثم فإنه من الضروري أن يحقق المجتمع إشباعاً كاملاً لأفراده ، وفي

حاله عدم كفاية الإشباع يتعاون الأفراد في مجهود جماعى يحقق لهم الإشباع المادى والروحى .

ويحدد أفلاطون وظائف الدولة بأنها ثلاثة هى : الإنتاج والدفاع ، والإدارة وهذه القوى أو بالأحرى هذه الوظائف الثلاثة تتشابه مع القوى الثلاثة فى النفس الإنسانية وهى : القوة الشهوانية ومركزها البطن والقوة الغضبية أو قوة النزوع ومركزها القلب ، والقوة الناطقة أو القوة الفكرية ومركزها الرأس . . ويربط أفلاطون بين كل وظيفة من وظائف الدولة والقوة التى تماثلها ثم يحدد من يقوم بكل وظيفة من تلك الوظائف .

إذ يقول أفلاطون إن « فى الدولة ثلاث قوى متميزة هى : المفكرة ، المنفذة ، والمنتجة . يقابلها فى الفرد ثلاث قوى متميزة هى : القوة العقلية ، ووظيفتها القيام بعمل يشبه عمل « حكام » الدولة فى مملكة النفس أى أن عملها يتعلق بالحكمة . والقوة الشهوية ، وتقوم مقام الشجاعة فى الدولة وتساعد الحكومة ، كما يعاون « المساعدون » الحكام . ومتى إقترنت هاتان القوتان بالموسيقى والرياضة ، نتجت القوة الغضبية وهى حقيقة الدهن الطبيعية . وكما أن الدولة تكون عادلة إذا التزم كل من أقسامها الثلاثة عمله الخاص ، كذلك يكون الفرد عادلا إذا التزم كل قسم من أقسام العقل عمله الخاص .

اعتبر أفلاطون ضرورة الحياة هى الدافع الجوهرى لقيام المجتمع ، ومن ثم فإنه من الضرورى وجود طبقة تتحلى بالرغبة فى العمل ، بمعنى أن وظيفتها تقوم على تحقيق الحاجات الأساسية والرغبات الخاصة ، أى القيام بالعمل فى المجالات الإنتاجية . أى أن وظيفة هذه الطبقة تشبه وظيفة ( القوة الشهوانية ) فى النفس البشرية .

وإذا كانت ضرورة الحياة هى الأساس لقيام المجتمع ، فإنها وحدها لا تكفى لقيامه ، ومن الضرورى أن توجد بجوارها ضرورة الدفاع عن أعضاء هذا المجتمع والزود عن حياضه ، ومن ثم فإنه من الضرورى وجود

طبقة اجتماعية وظيفتها أكثر من الطبقة الأولى حيوية وأرق عاطفة وتتميز بالشجاعة وإحتتار المخاطر في سبيل حماية كيان المجتمع ، هي طبقة المحاربين ، وهي تشبه ( القوة الغضبية أو قوة النزوع ) في النفس البشرية .

وبجوار ذلك فإن ( المدينة الفاضلة ) من وجهة نظر أفلاطون ، تحتاج بجوار ضمان سبل العيش ووسائل الدفاع . تحتاج إلى أن تحكم نفسها ، بمعنى أنه من الضروري قيام طبقة وظيفتها وضع التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، والإشراف على تنفيذ تلك التشريعات ، هذه الطبقة هي طبقة الحكام والرؤساء وخصائصها فضيلة الحكمة ، وهي تشبه في المجتمع ( القوة الناطقة ) أو ( القوة العقلية ) في النفس البشرية ووظيفتها القيام بعمل يشبه عمل ( حكام ) الدولة في مملكة النفس .

يستخلص من هذا أن أفلاطون يتطلب في طبقة الإنتاج أن تكون فضيلتها التعفف والإعتدال ، وأن تكون فضيلة طبقة المحاربين هي الشجاعة والمخاطرة وطبقة الحكام فضيلتها الحكمة والحزم . حتى إذا توافرت تلك الفضائل ، توافرت للدولة حالة النظام والتناسب التي تتحقق فيها ( العدالة ) كما تتحقق الفضيلة في النفس الإنسانية ، بمعنى أن العدالة وإن كانت ليست فضيلة رابعة ، على إعتبار أنها تنشأ في جو المجتمع ، فإنها تنشأ كما تنشأ الفضيلة من مقومات النفس البشرية . ولا يكتفى أفلاطون بذلك ، وإنما يؤكد أن هذا التقسيم الطبقي هو تقسيم طبيعي أقامته الطبيعة وحددت وظائفه وعينت عناصره ، بمعنى أن طبقة الحكام من الذهب الخالص وطبقة المحاربين من الفضة ، وطبقة العاملين من الحديد وبقيّة المعادن المائلة .

وعلى هذا يؤكد أفلاطون إنقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات متميزة بحكم الطبيعة . ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة هيأتها الطبيعة لها ، وخصتها بها بحيث لا ينبغي لها أن تتدخل في عمل الطبقة الأخرى . ويترتب على ذلك أن تختص الطبقة الممتازة في المجتمع بالحكم ولا يشاركها فيه أحد من الطبقات الأخرى ، وخاصة الطبقة المنتجة ، لأنها

لا تملك الحكمة ولا التربية ولا التعليم الذى يهيؤها للاشتراك فيه ، ومن ثم نراه يخص كل طبقة من هذه الطبقات الثلاث بفضيلة تناسب طبيعتها - كما سبق أن أوضحنا ذلك - فى حين يختص الحاكم بفضيلة الحكمة « ويختص الحراس بفضيلة الشجاعة ، يقول إن فضيلة الطبقة المنتجة من الشعب هى فى التزامها العفة أو الاعتدال لكى تعنى بتنظيم ملذاتها وإنفعالاتها ، وبحيث تتحكم دائماً فى شهواتها .

ومن هنا فإن هذه الفضائل الثلاثة هى الشروط الواجب توافرها فى طبقات الشعب لكى تتوفر العدالة فى الدولة . وبناء على ذلك فإن تعريف العدالة يتلخص فى أداء كل فرد فى المدينة « الدولة » للوظيفة التى هيأتها الطبيعة لها ، وإلزامه بالفضيلة المناسبة لطبقته ، وعلى العكس من ذلك يكون الظلم والشر ، حين يتعدى أحد الأفراد أو الطبقات على عمل غيره ، حيث يؤدي ذلك فى نظر أفلاطون إلى ضياع العدالة ، لاسيما عندما يشارك خاصف النعل أو صانع الأقتال أو النجار . . . فى عمل الفيلسوف الحكيم الذى له وحده حق الحكم . وواضح أن أفلاطون هنا يهدم جانباً أساسياً من جوانب الحكم الديمقراطي فى عصره ، بل وفى كل العصور .

ولم يكتف أفلاطون بذلك ، وإنما أكد فى إحدى محاوراته على لسان سقراط إعتباره لاشتراك قوى الشعب العاملة فى الحكم نوعاً من الفوضى حيث قال « إذا فالتعدى على أعمال الغير - أى أعمال الفلاسفة - وإختلاط طبقات المجتمع الثلاث ، ليس فى الواقع إلا الفوضى بعينها والدمار . بل هو جريمة لا شك فيها . وعلى الجملة ، يجب أن يقصر كل امرئ همه على عمله الذى يحسنه ، لا فى الحكومة فقط ، ولكن فى كل شئون الحياة ، ويجب ألا يتدخل الإنسان فى شئون الناس الآخرين لكى يدير العالم وشئونه الخبراء وأهل الاختصاص .

وتقوم نظرية أفلاطون هذه فيما يتعلق بفئة الفلاسفة وتميزهم بالطبيعة على بقية فئات المواطنين ، على أساس أنهم فئة خاصة من بنى الإنسان ،



وهبوا حاسة لا توجد لدى غيرهم من الناس وهي حاسة إدراك الحقائق العامة والمتولات المحضة . وأيضاً على أساس عدم توصلهم إلى هذه الحقائق عن طريق الملاحظة أو الاستنباط ، وإنما يتوصلون إليها عن طريق الإلهام والإشراق . فهم يلهدون هذه الحقائق إلهاماً ، وتشرق عليهم إشراقاً ، وتفيض عليهم عفواً من غير جهد ولا عناء . وأصل ذلك ما ذهب إليه من أن النفوس قبل إتصالها بالأبدان كانت تعيش في « عالم المثل » وقد أتيح لها وهي في هذا العالم إدراك كثير من الحقائق العامة ، ولكنها بعد أن اتصلت بالأبدان نسيت معارفها الأولى ، غير أنها في أبدان الفلاسفة ، وهم الذين خصوا بالخاصة السالفة الذكر التي تستطيع أن تتذكر هذه المعارف ، إذ مربها في هذا العالم المادي ما يثير حقائقها ويدعو إلى استعادتها . ولا تحدث لديها هذه الإثارة وهذه الاستعادة عن طريق الملاحظة أو الاستنباط ، وإنما يحدثان عن طريق الإلهام والإشراق (١) .

ولا ريب أن أفلاطون بهذه النظرية قد أوضح إنجماً مثالياً أكد إنصرافه عن واقع مجتمعه الذي أعلن فيه مبادئ تقدمية في السياسة والحكم . فقد أخذت الديمقراطية في عصره بمبدأ إختيار الحكام والقضاة بالانتخاب وبالإقتراع إمعاناً منها في المساواة بين جميع أفراد الشعب ، سواء أكانوا أغنياء أم فقراء . وأخذت أيضاً بمبدأ التصويت العام في الأمور العامة ، فاحترمت رأى الأغلبية العددية في كل الأمور . ومعنى ذلك أن أفلاطون كان موقفه عكس ذلك ، حيث إعتبر رأى الأكثرية وتدخلها في السياسة والحكم مصدرراً من مصادر الفوضى ، ذلك أن العدالة عنده تقضى بأن ينخصص للحكم طبقة أرسقراطية لها بالطبيعة مواهب الحكمة والشجاعة التي لا تتوافر عند باقي أفراد طبقات الشعب ، وهي الصفوة من طبقة الحراس . أما الديمقراطية « التي بلغت ذروتها في الانتخاب بالقرعة » على إعتبار أن جميع الناس متساوون ، فقد إعتبرها مرضاً أساسياً .

---

(١) الدكتور على عبد الواحد وافي : مذكرات في علم الاجتماع : مطبوعة

بالإستنسل ، مؤسسة الأنوار للطباعة والنشر . الرياض ١٣٩٨ هجرية صفحة ٦٥

وأكد أن هذه الطبقات وإن كانت من طبائع مختلفة ومعادن متباينة ،  
فإنها ليست منفصلة اجتماعياً ، ولكنها مرتبة ومتناسكة ومتكاملة اجتماعياً ، وهي  
في مجموعها تشكل وحدة اجتماعية دعائمها الفرد ، الذي تفرض عليه الحياة  
الاجتماعية أن يقوم بالوظيفة التي يحددها جهاز الدولة .

نخلص من هذا إلى أن المدينة ( الدولة ) الفاضلة كما يراها أفلاطون تشكل  
وحدة اجتماعية عناصرها الأفراد الأحرار المتساوون ، ولكل منهم وظيفته  
الاجتماعية التي يمارسها طبقاً للتشريعات العادلة التي تضعها طبقة الحكام ،  
فإن هؤلاء كما تربطهم أواصر الأخوة ، نجد أن وظائفهم تتكامل بحيث تنجز  
مهام وظائف الطبقات الاجتماعية الثلاث . يضاف إلى ذلك أن طبقة الحكام  
طبعت على حب العلم والفلسفة ، ومن ثم لا يصدر عنها إلا كل ما هو عادل  
وفاضل . وعلى أهل تلك المدينة الفاضلة أن يمارسوا حياتهم الاجتماعية في شكل  
أمره واحدة دعائمها العدالة ورائدها تحقيق الرفاهية والتحلي بالصفات  
الفاضلة ، والبعد عن طلب الملاذ أو متع الحياة أو الإسراف في طلب المال .  
ولا يتخذون من الحرب ذريعة لتحقيق أطماع غير مشروعة .

## ٢ - التنشئة الاجتماعية في مدينة أفلاطون :

لم تكن المجتمعات في عهد أفلاطون متماسكة ومنظمة ، وإنما كانت  
مضطربة وبعيدة عن الاستقرار الاجتماعي ، ويرجع ذلك من وجهة نظره  
إلى قصور في تكوين العناصر الضرورية لقيام الوحدة الاجتماعية . وقد بحث  
أفلاطون عن علاج لذلك ، ووجده في التربية الاجتماعية للصغار باعتبارهم  
كأقراص الشمع يمكن تشكيلهم طبقاً للمواصفات المطلوبة . حتى يمكن الحصول  
على طبقة الحراس ( أي طبقة الحكام وطبقة المساعدين أو الجنود ) باعتبارهم  
أهم طبقات المجتمع ، وعلى جهودهم تتحقق السعادة الاجتماعية . ومن هنا فإنه  
عن طريق التربية الاجتماعية السليمة يمكن الكشف عن ملكات المميزين  
من الأطفال وتعهدهم بالتربية لتحويل قدراتهم الفطرية إلى استعدادات مهنية  
تتفق مع متطلبات الدولة .

ولهذا يرى ضرورة إشراف الدولة على شئون التربية لجميع المواطنين ، بمعنى أن تتسلم الدولة الأطفال من أمهاتهم عقب ولادتهم ، وتعهد بهم إلى مربيات عموميات ، أى موظفات فى الدولة للقيام بحضانة ورعاية هؤلاء الأطفال . ومن ثم ينشأ الأطفال فى دور الحضانة العامة هذه ، لا يعرفون آباءهم ولا أمهاتهم . وعندما ينهون - فى سن السابعة - من الحضانة يفصل الأطفال الذين يدل إختبارهم على أنهم لا يصلحون لغير الأعمال الجسدية ، أى الأعمال التى تدخل فى نطاق الصناعة والزراعة وما يتصل بهما . وهؤلاء يكتفى فى تربية كل منهم بأن يؤخذ بشئون المهنة أو الحرفة التى سيزاولها فى مستقبل حياته .

هذا ومن أهداف التنشئة الاجتماعية لدى أفلاطون ضرورة التمييز بين الأحداث الذكور والإناث وإختبار الذين يتميزون بالتكامل الجسمى والقوة البدنية والذين يتوافر لديهم الاستعداد للقتال وتزويدهم بالتربية البدنية والرياضية لزيادة قواهم الطبيعية والمحافظة عليها . يضاف إلى ذلك ضرورة تزويد هؤلاء بقدر من الآداب والفنون وغرس حب الفضائل وقواعد الدين التى تقوم على الإيمان بوجود الله والتسليم بعدالته عن طريق النصيح والإرشاد ، على إعتبار أن كل تربية لا تقوم على أساس دينى تربية ناقصة .

هذه التربية تستمر مع البنين والبنات حتى الثامنة عشرة من أعمارهم ، ثم يوجهون إلى مزاولة التدريب للعسكرى طوال عامين كاملين . ومن يثبت إمتيازه منهم يستأنف الدراسة والبحث لمدة عشر سنوات فى أربع مجالات دراسية هى : الرياضة البحتة بطريقة نظرية خالصة ، حتى تهض بالقوى العقلية وتورث صاحبها القدرة على الغوص فى المعانى المجردة وتساعد على « إشراف » الحقائق وتجليها ، وكذلك دراسة الهندسة ، الفلك ، الموسيقى لتزويدهم بخلفية علمية تدفعهم إلى حب الفلسفة والحكمة . فقد كان نظام التعليم فى العصور الوسطى قريباً جداً من المقررات الدراسية فى « الجمهورية » حيث قسمت العلوم فى العصور الوسطى إلى مجموعة رباعية *Quadvivium*

تتكون من الحساب ، الهندسة ، الفلك ، والموسيقى أما الجدل الذى جعله أفلاطون الهدف الرئيسى من الفلسفة فقد اختلف وصفه فى دائرة معارف العصور الوسطى ، إذ وضع مع الخطابة والنحو ، ضمن المجموعة الثلاثية Trivium .

وعندئذ يتم اختيار أصحاب الاستعداد الفلسفى من الذكور والإناث ليعكفوا طوال خمس سنوات على دراسة الفلسفة والمنطق وإجادة البحث عن حقائق الأشياء وفى نهاية ذلك تكون أعمارهم قد وصلت إلى الخامسة والثلاثين . وعندئذ تسند — إلى الممتازين منهم — الوظائف الحربية والإدارية إلى أن تصل أعمارهم إلى الخمسين . وهنا يتم اختيار الممتازين منهم فى الأعمال الإدارية والحربية لترقيتهم إلى مرتبة الحكام وإسناد الوظائف الرئيسية إليهم لوصولهم بمقاييد الحكم إلى مرتبة الفلسفة الخالصة ، على حين أن طبقة الجند تشكل ممن يتخلفون أثناء تلك المراحل التربوية .

والحكام فى الدولة الأفلاطونية — وهم يقسمون إلى ( حكام بالمعنى الحقيقى ) وإلى ( مساعدين ) وهم الجنود — يشغلون مركزاً جليلاً . ولا بد لهم — من أجل القيام بوظائفهم على أكمل وجه — من مزيج من المزايا والصفات ، إذ من الضرورى أن يجمع الحاكم فى نفسه الفلسفة ، والشجاعة ، والسرعة ، والقوة ، فيكون شجاعاً بالنسبة للأجانب . ولطيفاً بالنسبة للرعية ، ويجب أن يتعلم ويتربى للوصول إلى هذه الأهداف على أسس المنهاج التربوى السالف الذكر .

والتربية والتعليم هما من الأسباب الرئيسية فى إيجاد الحاكم الصالح ، غير أن التعليم . حتى وإن تمشى مع المبادئ التى نخططها أفلاطون — لا يكفى لأن ينتج الحاكم الصالح ، وبالتالي يجب الاحتياط من أن يصبح الحاكم ، وهم أقوى من الرعية ؛ خطراً عليهم ؟ أفلا يصبح أن يصير هؤلاء وحوشاً ضارية تفرس الرعية بدلاً من رعايتها ؟ ألا يمكن أن تهجم الكلاب التى رباها الرعاة للحراسة على الأغنام بدلاً من الذئاب ؟



إن الحل لتلك المشكلة وجده أفلاطون في شيوع الملكية . ولكي يحول دون تسرب الفساد إلى الحكام . ولكي تتوافر لديهم أعظم الخصائص : الحنان واللطف – نحو رفاقهم ونحو الذين يحكمونهم . يجب أن يترفعوا عن زخارف الحياة ، فلا يكونوا كغيرهم من الناس ، يتعثرون في شئون الدنيا وشجونها . . ويعبر أفلاطون عن ذلك بقوله :

والآن دعنا نبين طراف حياتهم وسكنهم إذا أريد أن يكونوا على ما ذكرت من الأوصاف : فيجب أن لا يملك أحدهم عقارا خاصاً ما دام ذلك في الإمكان ، وأن لا يكون لأحدهم مخزن أو مسكن يحظر دخوله على الراغبين ، ويجب أن يكون طعامهم أقل مما يتطلبه الجنود الشجعان المدربون. الذين يتحلون بفضيلتي الشجاعة والعفاف ، ويجب أن يوافقوا على أن يتقاضوا من الرعية أجرة سنوية معينة لقاء خدمتهم ، تكفيهم دون أن يفيض منها شيء أو تقتصر دون سد حاجاتهم ، ويجب أن يعيشوا كالجنود في الثكنات على الموائد المشتركة ويجب أن يعلنوا أن الآلهة إكتنزت في نفوسهم ذهباً وفضة سماويين ولذلك فلا حاجة فيهم إلى الركاك الترابي ، وعار عليهم أن يندسوا بضاعة الآلهة الأبدية بالذهب الفاني . ذلك لأن هذا المعدن الأرضي كان مصدراً لكثير من الشرور ، بينما الذهب السماوي ظل بعيداً عن الفساد. وهم وحدهم من بين كل رجال المدينة ، مستثنون من مس الفضة والذهب فلا يدخلونهما تحت سقفهم ولا يحملونها ، ولا يشربون بكثوس صنعت منهما . وبذلك يصونون أنفسهم ودولتهم . ولكنهم إذا إمتلكوا أراضى وبيوتا ومالا ، ملكاً خاصاً ، صاروا مالكيين وزراعا عوض كونهم حكاما. فيصيرون سادة مكروهين ، لا حلفاء محبوبين ، ويصبحون مبغضين ومبغضين ، يكاد لهم ويكيدون ، فيقضون الجانب الأكبر من حياتهم في هذا العراك ، وخوفهم العدو الداخلي أكثر جدا من خوفهم العدو الخارجي ، وفي حال كهذه يرمون بأنفسهم ويسيطرون بالدولة إلى الدمار (١) .

---

(١) س ٤١٦ – ٤١٧ من الجمهورية :

ويقول أفلاطون في الكتاب الخامس من « الجمهورية » (١) على لسان سقراط يسأل عن مضار الملكية الفردية و « غلوكون » (٢) يجيب : هذا هو المنهاج بوجه عام ، فعلينا أن نلغى « حيث يجب الإلغاء » التمييز بين « لى » و « لك » ويجب أن تزول من الوجود صيغة المتكلم المقرد - أنا ، وكذلك - وإن يكن لا يتفق ذلك تماماً مع المنطق - يجب أن تزول من الوجود البيت الخاص والأسرة الخاصة ، لأن فى الأسرة تكمن كل روابط « الفردية » وأركانها . ويجب أن تصبح الأموال والنساء مشاعاً ، فلا يعرف إنسان فروعه من أولاد وأحفاد ، ولا يعرف أيضاً من أبوه أو أمه ، بل إن « جيلاً من الناس يلد جيلاً آخر » .

ومن هذا يتضح أنه يلزم عامة الشعب بتوفير كل متطلبات الحكام من غذاء وكساء بشكل كاف فى مقابل عدم إمتلاكهم لأى شىء . ويلاحظ أنه جرد الناس جميعاً (٣) من عواطف الأبوة والأمومة وما يتصل بهما . بإتاحته الفرصة للرجال والنساء لإشباع دوافعهم الجنسية ، بمعنى أن تكون كل السيدات حقاً مشاعاً لكل الرجال وعلى أن يتولى المشرفون على ذلك تنظيم مواعيد الإشباع الجنسى فى الأعياد والمناسبات القومية ، من خلال عقود زواج مؤقتة بين كل رجل وامرأة كلاهما كفاء للآخر لضمان الحصول على حاجة الدولة من النسل القوى . ويوضع نتاج تلك الاتصالات الجنسية تحت إشراف تربوى تنظمه الدولة ودون أن يعرف كل منهم من هو أبوه ومن هى أمه ؟ وهذا هو المقصود من عبارته السالفة الذكر بأن « جيلاً من الناس يلد جيلاً آخر » .

---

(١) ص ٤٦٢ من الجمهورية

(٢) شقيق أفلاطون .

(٣) وليس الحراس فقط كما يرى أستاذنا الراحل الدكتور مصطفى الحشاش : علم الاجتماع ومدارسه : الكتاب الأول وموضوعه : تاريخ التفكير الاجتماعى وتطوره ، مطبعة لجنة البيان العربى : الطبعة الأولى القاهرة ١٩٥٤ صفحة ٢٩

ويربط أفلاطون بين وفاء كلاب الحراسة وبين الحراس أو المساعدين أو الجند في مدينته ، فيقول إن الحارس ينبغي أن يكون وفياً رقيقاً مع بني وطنه . قوياً شديداً على أعداء الوطن ، تماماً مثل كلاب الحراسة وعلى أن يجمع الحراس إلى هذه الصفات الأخلاقية. الروح الفلسفية التواقة إلى المعرفة والعلم ، ومن هنا كان نظامه التعليمي يشمل كل أبناء الشعب .

ويضيف إلى ذلك أنه يتبع الطبيعة عندما يطالب بالشيوعية الجنسية وبمساواة النساء بالرجال في طبقة الحراس ، ثم الحكام ، حيث يتساءل : ألا ترى أن الأنثى من كلاب الصيد والرعى تشارك الذكر في كل شيء ؟ كذلك ستكون نساء دولتنا .. يربين تربية الرجال ، ويتلقين تعليم الرجال ، ثم يولين نفس المهام في السلم وفي الحرب كالرجال على السواء . ذلك أن هن ما للرجال من مهارات في العمل . على حين أن إختلاف النوع «الجنس» ليس سبباً يمنعهن من مزاولة ما هن جديرات به عن أعمال مناسبة .

وترتباً على ذلك فإنه لما كانت المرأة ستشارك الرجل في جميع الأعمال الخاصة بطبقة الحكام فقد ترتب على ذلك إلغاء نظام الزواج والأسرة في المجتمع بحيث لا يكون لأحد زوجة أو ولداً ، وإنما ستكون جميع النساء والأولاد مشاعاً بينهم حيث يقول أفلاطون «إننا إذا أردنا الحصول على أرقى دولة ، فيجب أن نكثر من تزويج أفضل الرجال من أفضل النساء . ويترك أمر تعيين عدد الزوجات للحكام ليحفظوا التوازن في عدد السكان . وتزف العرائس في أثناء الولائم مما يقلل من تزويج أدنياء الرجال . ويحفظ هذا الأمر سرّاً لا يكشف عنه إلا للقضاة. ويوجه الإلتفات والعناية إلى تعليم أبناء أفاضل الرجال وفضليات النساء . وحال ولادة الأطفال يتسلمهم موظفون أو موظفات مخصصون لهذه الغاية» (١) بمعنى أن يربي الأطفال في دور حضانة ، ترضعهم الأمهات وتركهم لمربيات متخصصات . حتى

---

(١) من ٤٧٣ من الجمهورية :

يتفرغن لأعمالهن . ويحدد للرجال والنساء سناً (١) لا ينبغي لأحد منهم أن  
ينجب قبل بلوغه ولا بعد تجاوزه حتى لا ينشأ الأطفال ضعفاء إذ ينبغي  
أفلاطون بهذه الفكرة ، المحافظة على السلالة النقية التي يوليها الحكم ، أى  
ما يعرف « بالإنجونيزم L'ugénisme » ويحرم زواج الإخوة وتنظيم الزيجات  
في الخفاء ، حتى يتحكم في إنجاب نسل ممتاز . وواضح من هذا أن  
أفلاطون قصد بشيوعية النساء والأولاد ، إزالة أسباب الخلاف بين أفراد  
المجتمع . ومن أجل ذلك ذهب إلى تحريم الملكية الخاصة . وطالب بأن  
يعيش الناس عيشة مشتركة تكفلها لهم الدولة . ولكن الدكتور وافي يرى  
أنه يبدو أن أفلاطون قد سمح لطبقة المزارعين والصناع بشيء من الملكية  
الفردية وبشيء من حرية التصرف في ثروتهم على أن يدفعوا للدولة ضرائب  
تستعين بها في تيسير شئونهم وشئون الطبقات الأخرى ، ولكنه لم يعطهم حق  
توارث الملكية ، فملكية كل واحد منهم تؤل إلى الدولة بعد وفاته (٢) .

نخلص من هذا إلى أن أسس التنشئة الاجتماعية لدى أفلاطون تسوى بين  
الذكور والإناث في طلب العلم وفي تقلد وظائف الحكومة . لا سيما بين  
هؤلاء الممتازين الذين يجتازون عمليات الاختيار المتتابعة للوصول إلى مرحلة  
الفلسفة الخالصة . ذلك أن الطبيعة لم تبرز لنا فروقاً تميز بين القدرات التي  
يتمتع بها الجنسان ( الرجال والنساء ) المقتضاة لإدارة الدولة . إذ يختلف  
النساء ويتغايرون من حيث القدرات والاستعدادات ، شأنهن في ذلك  
شأن الرجال (٣) .

---

(١) عين أفلاطون سن الزواج للنساء من ٢٠ - ٤٠ سنة ، وللرجال من ٣٥ -  
٥٥ سنة ، على حين حدد أرسطو في « السياسة » سن الزواج بثمانى عشرة سنة للنساء  
وسبع وثلاثين أو أقل للرجال . وهذه الأعمار عندهما تتفق مع وقت تمام القوة ومع السن  
المناسبة للنسل .

(٢) الدكتور على عبد الواحد وافي : مرجع سابق ، صفحته ٦٧

(٣) ص ٤٧٣ من الجمهورية :



### ٣ - حكومة الفلاسفة :

كان من رأى أفلاطون أنه فى اليوم الذى يصبح فيه أعضاء الحكومة فلاسفة سوف تختفى الآلام والشرور التى يعانى منها أعضاء المجتمع ، حيث أنه لا يمكن زوال تعاسة الدول وشقاء النوع الإنسانى ، ما لم يملك الفلاسفة أو يفلسف الملوك والحكام ، أى ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية فى شخص واحد ، وما لم ينسحب من حلقة الحكم الأشخاص الذين يقتصرون على إحدى هاتين القوتين ، فلن تبرز الجمهورية التى صورناها إلى حيز الوجود ، ولا ترى نور الشمس بغير ذلك (١) .

بيد أنه ما الذى يعنيه بالفلسفة ؟

الفيلسوف - من وجهة نظر أفلاطون - هو الذى يشتاق إلى الحكمة كلياً لا جزئياً ، وينفذ بصره إلى ما وراء المراتب المادية ، ويدرك كنه الجمال ، ويتفكر فى العدل المطلق . والفلاسفة هم القادرون على إدراك الأبدى غير المتغير ، وهم يعرفون عنه الأشياء معرفة حقيقية .

كما أن الفلسفة عنده هى محبة المعرفة ، والسعى إلى الحقيقة . فآين الحقيقة ؟ . ليست الحقيقة عند أفلاطون فى الظواهر المحسوسة ، التى تتوالى أمام أبصارنا وتحت أسماعنا ، لأن هذه الظواهر ليست دائمة كذلك ، ولا هى مطلقة فيما لها من صفات فإذا افترضنا أنها جميلة أو خيرة ؟ فإنها ليست كذلك إلا من جانب معين ولوقت معين ، أما المطلق الدائم الحقيقى فهو مثالها العقلى ، وهو الجمال فى ذاته والخير فى ذاته . وهذه المثل هى وحدها موضوع علم الفيلسوف لذلك يفرق أفلاطون بين الظن وهو المعرفة

---

(١) س ٤٧٣ من الجمهورية :

التي تقف عند حدود الظواهر الحسية وبين العلم وهو المعرفة اليقينية التي تدرك الحقائق العقلية أو المثل .

وهناك تشبيه مشهور لأفلاطون يلخص فيه معرفة المثل، وهو المعروف بتشبيه الكهف .

و تصورت طائفة من الناس تعيش في كهف يدخله النور من باب صغير، وقد سجن فيه أولئك الناس منذ طفولتهم وجعلت في أعناقهم وأرجلهم سلاسل وأغلال منعتهم من الحركة ، و حتمت عليهم النظر إلى الأمام . ثم تصوروا أن وراءهم ناراً ملتهبة ، وأن بينهم وبينها أريكة عليها جدار ، وتصوروا أناساً يمشون وراء ذلك الجدار حاملين تماثيل بشرية وحيوانية مصنوعة من خشب وحجارة . وبعض أولئك الناس يتكلم وبعضهم صامت ، إن أولئك السجناء لا يقدرون على أن يرى بعضهم بعضاً ، ولا أن يروا سوى الظلال التي أحدثها اللهب وراءهم . إنهم لم يروا شيئاً غير هذا . إنهم لا يستطيعون في حالتهم تلك أن يتصوروا عالماً تضيئه الشمس بنورها . وسوف يظلون كذلك إلى أن ينقذهم أحد الناس فيفك وثاقهم ويحل عقابهم ويخرجهم من ذلك العيش الضئيل إلى حيث تشرق الشمس بنورها على مخلوقات الله . إن هذا المثل يشبه وظيفة المعلم (١) .

وهذا حال الفيلسوف بين قومه فهو يكشف للناس وهمهم ، بعد أن يرتفع من إدراك المحسوس إلى المعقول معتمداً في ذلك على منهاج الجدل الذي يبدأ بالمران على التصورات الرياضية ، ثم يرتفع منها إلى إدراك المثل العقلية ، إلى أن يصل إلى قمة المثل ، الذي هو مثال الخير .

ومن ثم حدد طريقته في التنشئة الاجتماعية ، تلك التي تسمح بتكوين طبقة ممتازة من قوم أدركوا المعاني الكلية للعدل والخير والجمال . وما داموا قد أدركوا الحكمة ، فإنهم سوف يعملون على تطبيقها فيما يسند إليهم من وظائف

---

(١) س ٥١٤ من الجمهورية ٥

رئيسية . ذلك أن الفيلسوف بفضل معدنه النفيس وما تم تزويده به من فضائل سيكون حاكماً ينشد حكمته كلما أعوزته الحيل ، ويحكم بما يوحى به العقل كلما كان في موقف يتطلب ذلك فتتحقق العدالة والمساواة وتختفي الشرور والموبقات

ويفضل أفلاطون الأسلوب الجماعي في نظام الحكم ، على اعتبار أن أعباء الحكم أكثر من قدرات الفرد . كما أن الحاكم الترد تحت تأثير شهوة الحكم قد يتحول إلى طاغية . ولم يترك الأسلوب الجماعي وشأنه في الحكم . وإنما وضع له الضمانات التي تكفل عدم إغراقه عن جادة الصواب تحت تأثير المصالح الذاتية . ومن أهم تلك الضمانات التي تكفل عدم إغراقه عن جادة الصواب تحت تأثير المصالح الذاتية . ضرورة قيام الجمهور بمراقبة طبقة الحكام عن طريق تشكيل المجالس النيابية لتوفير التوازن والاعتدال في عناصر الحكم . ولا يزال هذا الهدف من أهم الأهداف القومية حتى يومنا هذا . ولعل أفلاطون هو أسبق الذين أدركوا الروابط الخفية بين الاعتدال في سياسة الدولة ، وبين الاعتدال في النفس البشرية ، حيث يقول إن العدالة في النفس الفردية ليست سوى إئتلاف مختلف قوى النفس لتقوم كل منها بالوظيفة الخاصة بها ، وتتوفر لها الفضيلة المناسبة لها . فالقوة الشهوانية فضيلتها العفة تلزمها حدودها ، وتمنعها من تجاوز حدود الاعتدال ... والقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة ، تبين لها ما ينبغي لها المبادرة بالقيام به ، وما ينبغي تجنبه ... والقوة العاقلة لها فضيلة خاصة بها هي الحكمة التي تبين لها الحد الأقصى الذي ينبغي أن تتجه له النفس فيما تسعى إليه .

وترتيباً على ذلك فإنه إذا إنتظم عمل هذه القوى ، وتحققت لها هذه الفضائل الثلاثة ... تحققت العدالة لأنها تعنى في النفس ما تعنيه في الدولة من إنصراف كل قوة من قواها إلى عملها الخاص ، وإنتظام كل هذه القوى بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية : وهذه بدورها تخضع للقوة العاقلة التي توجه عمل الجميع إلى الخير بمقتضى ما لها من حكمة .

ومن هذا يمكن القول أن الحكومة الفاضلة كما يراها أفلاطون ، هي حكومة الفلاسفة. وحتى يمكن ضمان عدم طغيان هذه الحكومة طالب بتشكيل الهيئات النيابية على اعتبار أن الحكومة الطاغية تسرف في حب السلطة. والهيئة النيابية تبالغ في حب الحرية. ولما كانت كلتاها فاسدة بطبيعتها . فإن العدالة المنشودة لن تتحقق . ومن ثم يتطلب الأمر المزج بينهما بقدر يسمح بقيام نظام سياسى ديمقراطى ليس له من هدف سوى توفير العدالة .

هذا وقد أثرت أفكار أفلاطون حول « جمهوريته » في العالم الإسلامى ، حيث عرف « الفارابى » جمهورية أفلاطون وتأثر بها في مدينته الفاضلة ، كما تأثر بها القديس أوغسطين في مدينة الله . ومع عصر النهضة بعثت جمهورية أفلاطون حيث كتب « توماس مور » يوتوبيا دعا فيها إلى بعض ما جاء في الجمهورية من شيوعية في الأموال ، وطالب بتعميمها على جميع الطبقات . وفي العصر الحديث أثرت فلسفة أفلاطون السياسية بما دعت إليه من ضرورة التخطيط العلمى للمجتمع ، وما ينبغى على الدولة أن تقوم به من مهام تربوية واجتماعية. وبهذه المبادئ الحديثة التى دعا إليها أفلاطون يمكن أن نراه حيا على مدى مئات السنين التى إنقضت على كتابة « الجمهورية » .

هذه هى أهم نظريات أفلاطون ، تلك التى أحدثت حركة فكرية ونقدية واسعة النطاق ، لا سيما نظريته في التنشئة الاجتماعية التى حظيت بأكبر قدر من الهجوم والتجريح والنقد اللاذع . . . ويلاحظ أن المبدأ الأساسى في دراسات أفلاطون هو ( الغاية تبرر الوسيلة ) . . . فمن أجل الحصول على دولة قوية شبه الدولة بالفرد وراح يبحث عن نوع من الحكام المثاليين ووجدهم في الفلاسفة . . . ومن أجل إنتشال المرأة من المستوى الحطيط الذى كانت تعيشه ألغى الفروق بين الجنسين أثناء التنشئة الاجتماعية ، وأتاح للمرأة فرصة الصعود إلى المستويات التربوية العليا وتقلد المناصب الرئيسية حتى ولو كانت مناصب عسكرية . وليس في ذلك غرابة من وجهة نظره ، على اعتبار أن المرأة الإمبرطية إشتراك في الحروب مع الرجال كتفا



بكتف . . . . . ولكي يضمن تفرغ الحراس — بكل كياناتهم لوظائفهم — جردهم مثل غيرهم من حقوقهم في الملكية ومن تشكيل الأسرة وأخضع الملكية والنساء والأولاد للنظام الشيوعي ، حتى يصل إلى الحارس الأمثل الذي إعتبره ضرورة من ضرورات المدينة المثالية . وقد تجاهل أفلاطون بذلك الحاجات ( الدوافع ) الإنسانية في تلك المجالات وضرورة إشباعها .

ويعيننا هنا أن نوضح أن أفلاطون لم يقصر شيوعيته على الحكام ( الفلاسفة ) والمساعدين ( الجند ) ويحرم منها الزراع ، بمعنى أنه لم يترك طبقة العمال ترفل في أسباب حياة الأسرة وتعتنى بنسائها وأطفالها . ذلك أن معنى ذلك هو إنقسام المجتمع إلى مجتمعين وهذا يتعارض مع أفكار أفلاطون التكاملية . ويؤيد « بير » ، هذا الرأي بقوله إن قراءة الجمهورية — قراءة سطحية — تؤدي إلى الاعتقاد — وكثيرون هم الكتاب الذين اتبعوا هذا الرأي — أن أفلاطون يرمى إلى قصر الشيوعية على هذه الأقوام العليا من السكان ، وأنه ترك بقية الناس يعيشون على منهاج حياتهم القديم . إن هذا التأويل خاطيء بكليته « إنه ليتبين من العبارة التي اقتبسناها ، أن أفلاطون وصف الشيوعية لجميع الهلنيين (١) .

وكان أرسطو واحداً من هؤلاء القراء الذين كان لهم نصيب في قراءة « الجمهورية » قراءة خاطئة . وقد وقف على هذه النقطة وقال : إن أغلبية الدولة لا تتألف من طبقة الحكام وإنما تتألف من جمهرة الرعية ؛ وهؤلاء لم يعين أفلاطون لهم شيئاً (٢) . ولم يبين ما إذا كان أفلاطون يرغب في تطبيق النظام الشيوعي على طبقة الزراع أم على الحكام فقط ، فإذا كان الجواب أنه أراد تطبيق نظامه على الطبقتين فإننا نتساءل : كيف يتسنى له التمييز بين الطبقات ؟ وإن كان الجواب ، بالنفي ، نتج عن ذلك وجود دولتين في دولة واحدة .

---

(١) Beer : Social Struggles in Antiquity, p. 97.

(٢) Aristotle : Politics. Book, 11, Chap. V.

وفي وقتنا الحالى نجد من بين من يقتنى أثر أرسطو من يقول «إن أفلاطون لم يقصد تطبيق شيوعيته فى الممتلكات ولا شيوعيته فى الزوجات على الطبقة الثالثة أو الطبقة الإقتصادية» (١) .

غير أن الذى نستنبطه من دراسة مؤلفات أفلاطون أنه اقترح الشيوعية الجنسية لغايتين تميزجان معا فتتداخلان : فالأولى الفكرة ( الحاطئة ) بأن الوحدة والتماسك تزداد بين الناس إذا اعتقد كل فرد أن الجيل المقبل بكاملة يمثل أولاده فيتوجه إليهم بعطفه وحنانه للأبوى . ثم أليس جميلاً ومهيجاً أن يقيم الأخوة معاً فى ظلال الوحدة ؟ وهل هنالك وحدة أعظم من الوحدة المستقرة بين جماعة إذا لقي بعضهم بعضاً عنده « أخاً أو أختاً أو أباً أو ابناً أو ابنة أو أصلاً أو فرعاً ؟ » (٢) ويكاد يكون هذا الأمر معقداً ، ولكنه واضح على أى حال . وقد يكون نقد أرسطو — كما سنرى — لهذا النظام على جانب كبير من الصحة . ذلك لأن العالم الذى فيه مليون ابن يشترك فيهم مليون أب لا مندوحة من أن يهمل جميع الآباء كل الأبناء (٣) .

وتتيجة لهذا الخلط ، عاد أفلاطون فى كتابه ( القوانين ) وقام بتعديل كثير من آرائه لا سيما فى اتجاهه نحو الشيوعية ، كما أشاد بالنظام الأسرى ، ودعاً إلى عدم الطلاق أو الانفصال بين الزوجين حتى يمكن ضمان الاستقرار الاجتماعى فى المجتمع ، مع ضرورة احترام السنن الاجتماعية ، باعتبارها الدستور غير المكتوب . وباعتبارها — أيضاً — المصدر الأساسى للتشريعات الوصية . وأقر الملكية الفردية فى حدود أوسع من الحدود التى ذكرها من قبل وأن ينال أفراد الشعب جميعاً بما فى ذلك طبقة العمال وطبقة المزارعين قدراً مشتركاً من التعليم العام .

---

(١) Barker, E. Political Thought of plato and Aristotle, p. 140.

(٢) س ٤٦٣ من الجمهورية :

(٣) Aristotle, Op. Cit., Chap. 3.

## ( ٥ ) أرسطو :

أرسطو ( ٣٨٤ - ٣٢٢ ق - م ) كانت فلسفته متأثرة بفلسفة أستاذه أفلاطون ورد فعل لها معاً وقامت آراؤه الاجتماعية أيضاً على أصول فلسفته وانسجمت معها ، وهى أقل إندفاعاً وتهوراً من آراء أفلاطون . إذ كان أرسطو أكثر تلمساً للحياة الواقعية وأشدّ اعتماداً على التجربة النظرية بوجه عام سواء فى بحوثه الاجتماعية أو فى بحوثه الفلسفية . وقد أثرت فلسفته فى السياسة بطريق غير مباشر . حيث كان من بين تلاميذه الذين تشبعوا بأرائه وعملوا بها الإسكندر المقدونى . هذا ولم يلجأ إلى الخيال ليستنبط منه آراءه مستخدماً المنهج العقلى مثل أفلاطون . ولذلك جاءت آراء أفلاطون بعيدة عن الواقع ، ولا سبيل إلى تحقيقها ، على حين كانت نظريات أرسطو قائمة على رد المركب إلى عناصره غير القابلة للتحليل ، على إعتبار أن الرجوع إلى أصول الأشياء وتتبع تطورها هو الأسلوب السليم لدقة ملاحظتها (١) . ولقد جاءت نظريات أرسطو الاجتماعية فى كتابه الرئيسى (السياسة) ومن أهمها :

— نظرية نشأة المجتمع .

— نظرية الرق .

— نظرية قيام الثورات .

— نظرية قيام مجتمع فاضل على غرار مدينة أفلاطون .

ويمكن مناقشة تلك النظريات الاجتماعية على النحو التالى :

### ١ — نظرية أرسطو فى نشأة المجتمع :

من أول الموضوعات التى تناولها بالدراسة ، موضوع تكوين الجماعات السياسية ، أى الجماعات الاجتماعية . وقرر أن الأسرة هى أول وحدة

---

Politique d'Aristote, L. I. Ch. 1, 3.

(١)

اجتماعية ، باعتبارها أول اجتماع تدعو إليه الطبيعة البشرية . بمعنى أن هناك حاجة أولية تتطلب اجتماع كائنين لا غنى لأحدهما عن الآخر وهما الرجل والمرأة . وإستند في رأيه هذا إلى أنه في مملكة الحيوان – والإنسان من وجهة نظره حيوان اجتماعي (١) – والنبات توجد نزعة إلى أن يترك الكائن موجوداً على صورته (٢) . ذلك أن الأسرة هي الوسط الصحيح الذي تتحقق فيه الحياة الاجتماعية ووظيفتها إشباع الحاجات اليومية . هذه الأسرة مع الأسر المجاورة تشكل القرية ، كما أن القرية من جهة أخرى مستعمرة طبيعية للأسرة ، وهذه المستعمرة أوسع نطاقاً من الأسرة ، ويسمح تكوينها بتقسيم العمل . ومن هذه القرية والقرى المجاورة تتكون الدولة ( أو المدينة ) وهي أكمل الوحدات الاجتماعية وتتوافر فيها فرصة الإكتفاء الذاتي . وعلى هذا فإن الدولة من خلق الطبيعة وإنتاجها ، ووظيفتها تحقيق سعادة الأفراد ، تلك السعادة التي لا تتحقق بدون الدولة .

ويركز أرسطو على الفرد باعتباره حيواناً سياسياً ومدنياً بطبعه . إذ أن الإنسان بطبيعته « حيوان سياسي » أي مدني ، ومعنى هذه العبارة التي شاعت عن أرسطو أنه لا يمكن فصل الإنسان عن الحياة الاجتماعية ، ولا يتيسر فهمه معزولاً عنها . وباعتباره أيضاً أكثر قابلية للحياة الاجتماعية من الحيوانات الأخرى ، لا سيما وأن الطبيعة قد إختصته بالنطق فتوافرت له بذلك فرصة التعبير عن الخير والشر . غير أن فكرة الشر لا تتحقق إلا في وسط جمعي . وعلى هذا فإنه لكي يكون الفرد فرداً ، لابد وأن يعيش في جماعة ، وإلا فإنه يتحول إلى إله . هذا الميل إلى الاجتماع مع الآخرين تدفع إليه الطبيعة ، كما أنه يحتاج إلى قوانين لتنظيم علاقات الأفراد ببعضهم البعض ، فالقانون هو قاعدة الاجتماع السياسي ، كما أن العدالة من الضرورات الاجتماعية والأحكام العادلة هي التي تشكل القوانين (٣) .

(١) L'Homme est par nature un animal politique.

(٢) Politique d'Aristote. L. I, Ch. 1-4.

(٣) Ibid., L. I, Ch. 1-13.



وينتهي إلى أن الفرد وإن كان الحقيقة الأولى في البناء الاجتماعي ، فإنه يذهب في المجتمع وتلاشي شخصيته في شخصية المجتمع . ذلك أن الدولة لحملة النسيج والأفراد سداته ، على اعتبار أن الدولة هي التي تحقق للفرد وجوده ، كما أن الإنسان الفرد في الكون ليس له وجود (١) .

والمدينة أو المجتمع بهذا الاعتبار تتقدم في منطق الأشياء على الأفراد ، تقدم الجسم كله على الأعضاء التي يتألف منها ، وأيضاً تقدم الكل على الأجزاء عامة . وكما يستحيل تصور اليد حية منفصلة عن الجسم ، فإنه يستحيل تصور الإنسان منفصلاً عن المجتمع أو المدينة .

وينتقل أرسطو إلى دراسة الأشياء في المجتمع ، فيقرر أن الدولة إذا كانت تتكون من قرى ، وإذا كانت القرية تتكون من عدة أسر ، فإن الأسر أو القرى لا تتراكم عددياً لتكوين القرية أو المدينة ، ولكنها تتألف مع بعضها البعض مثل تألف أعضاء الجسم ، بحيث لا يمكن فصل تلك الأعضاء عن بعضها البعض — لتمامسها على أساس عضوي لا ميكانيكي — من عدة أفراد في وحدة عضوية ترتبط أجزاؤها ارتباطاً وثيقاً ، وتتضامن فيما بينها تضامناً لا تنقسم عراه .

يضاف إلى ذلك قوله بأنه إذا كنا قد جعلنا من دراسة الإنسان وصلته بالمجتمع علماً مستقلاً هو علم السياسة ، فإنه من الضروري إنشاء علم لدراسة الأشياء لا يقل أهميته عن علم السياسة . هذا العلم الجديد أطلق عليه اسم (علم الثروات) . ذلك أن الأسرة من أجل إشباع حاجاتها الأساسية تحتاج إلى الثروة ، ويمكن أن تحصل على حاجتها من الثروة عن طريق طبيعي أو غير طبيعي . هذه الطرق قد تكون مثل الصيد ، تربية الحيوان ودجنه ، ثم الزراعة ، وقد تكون صناعة أو تجارة أو إقراضاً للمال وما إلى ذلك .

---

L'Homme isolée est un hypothèse.

(١)

ويوجب أرسطو على الدولة أن تنظم حياة المواطنين بالقوة القانونية، وتشرف عليهم بها . على أن تكون العدالة هي هدف تلك القوانين . ويعمد أرسطو إلى العدالة فيحللها تحليلاً عميقاً ، فيقول إن العدالة قد تعنى مطابقة القانون الخلقى ، وعندئذ تكون مرادفة للفضيلة ، كما هي عند أفلاطون . ولكنها قد تعنى التساوى . وهي بهذا المعنى نوعان : عدالة توزيعية تنصدد إلى توزيع الأموال والمراتب بين المواطنين توزيعاً يناسب كفايتهم ، وعدالة تعويضية تهدف إلى تنظيم معاملاتهم وتمنع وقوع الغبن فيما بينهم ، وتحيل إلى القضاء إن وقع حيف أو إفتات فيما بينهم . ولا ريب أن القوانين تتميز بالتجريد والعمومية . ولذلك فإنه عندما يستحيل تطبيقها في بعض الأحوال الطارئة . فإنه من الضروري تعديلها لكي تحقق ما يطلق عليه أرسطو «الإنصاف» الذي هو معيار تطبيق القوانين ، بل وتبديلها أحياناً ، مع تشريع الجديد منها .

هذا ومن خلال دراساته العميقة لمثل هذه الأمور تعرض للدراسة ظواهر اقتصادية متعددة مثل : الإنتاج ، الإستبدال ، التوزيع ، الاستهلاك ومعايير تقويم الأشياء ، نظم النقد وأشكاله ووظيفته وما إلى ذلك مما يعتبر من صميم علم الاجتماع الإقتصادي ، حتى أنه يمكن القول دون ما تجاوز إن أرسطو وليس الفزيوقراط أو آدم سميث هو صاحب الفضل في إنشاء علم الاقتصاد السياسي . وهو أيضاً - أول من قرر خطورة هذا العلم والظواهر التي يتناولها بالدراسة .

## ٢ - نظرية أرسطو في الرق :

كان الرق في عصر أرسطو يمثل عنصراً أساسياً في الأسرة ، ومن ثم فقد تناول أرسطو موضوع الرق من خلال تناوله لموضوع الأسرة ؛ تلك التي كانت تتكون من الزوج والزوجة والأبناء والأرقاء برئاسة الزوج باعتباره أقوى جسماً وأرجح عقلاً ، على حين أن المرأة ليست كذلك . كما أن الطبيعة لم تهيشها لمشاركة الرجل في الجندية وفي فن الإدارة والحكم ، كما قال

بذلك أفلاطون . وإنما وظيفة المرأة هي العناية بتربية الأبناء وبالنواحي المنزلية . تحت إشراف وتوجيه وسيادة الرجل . ذلك أنه إذا كان أفلاطون قد كان بتربية واحدة للنساء والرجال لتأكيد المساواة الطبيعية بين الرجل والمرأة . فإن هذه المساواة عند أرسطو غير واقعية ، لأن المرأة في ذاتها أقل منه . وإذا كان أفلاطون يحاول القضاء على الأسرة ، فإن أرسطو بمجدها ، ويرى فيها مجتمعاً بسيطاً يتم فيه تعليم الفضائل المبدئية وإكسابها . وللمرأة في الأسرة حق إبداء الرأي وللرجل حق البت والحكم بعد تقليب النظر ، بمعنى أن الأسرة تملك صغيرة يستوى على عرشها الرجل .

وكان الرق نظاماً إجتماعياً له وظيفة اجتماعية هي تحصيل الأقوات الضرورية لقوام الأسرة والقيام بالصعب من الأعمال . لأن الله خلقه كذلك جسماً بدون عقل ، بينما الأحرار خلقهم الله وزودهم بالجسم والعقل . وما دام الرق كذلك فهو أشبه بالحيوان ، وعلى ذلك فإنه لا ضير من شن الحروب للحصول على الرق ( الحيوانات الأربعة ) تماماً مثل صيد الحيوانات المتوحشة وقسم أرسطو المجتمع إلى أحرار ( وهم اليونانيون ) والأرقاء ( وهم من كانوا من غير اليونانيين ) أى من البربر ، هؤلاء البربر الذين لا يملكون أنفسهم ، ولا يتمتعون بأية حقوق مدنية باعتبارهم من الآلات الصماء التي تخدم كما تخدم الدواب . ولم يكتف أرسطو بالأخذ بذلك ، كما كان الحال في المجتمع اليوناني ، وإنما بالغ في زيادة الفروق الفردية بين الأحرار والأرقاء حتى أنه اعتبر الأرقاء أدوات للأسرة أو آلاتها الحية *Instrument animés* أو أنهم المجتمع المسروق الذي يقوم على أكتافه المجتمع الحر ، مع أن حياة المجتمع الحر مرهونة بأداء المجتمع المسروق لوظيفته . ومما لا شك فيه أن وجهة نظر أرسطو في الرق تؤخذ عليه .

غير أننا إذا نظرنا إلى آرائه هذه من منظور اجتماعي نجد أنه كفيلسوف اجتماعي كان عليه أن يشاهد النظم الاجتماعية ويدرسها ويحللها ويكشف عن وظائفها الاجتماعية التي تقوم بها . وهذا ما فعله مع مبالغة في تبرير الرق وتقريبه .

### ٣ - نظرية أرسطو في الثورات :

قامت في عصر أرسطو ثورات متعددة ، بالإضافة إلى كثير من الانقلابات الدستورية والعسكرية والغزوات الخارجية . ولم يكن أرسطو ليهمل تلك الظاهرة ، ومن ثم فقد كرس كثيراً من جهوده لدراستها والتعمق وراء أسبابها الكامنة لكي يستطيع التعرف على طبيعة تلك الحوادث . وقد ساعده على ذلك وجود مجموعة من الدساتير المتاحة التي هيأت له مادة غنية بالإضافة إلى الوثائق التاريخية المتنوعة . ومن هنا فقد عكف أرسطو على دراستها مع ربطها بالوقائع التاريخية لكي تأتي دراساته أكثر ما تكون قرباً من الواقع .

وانتهى إلى حقيقة علمية أكدتها الدراسات الحديثة وهي أن ظاهرة الثورات لا تنشأ عن طريق المصادفات أو الأهواء الشخصية ، وإنما ترجع إلى أسباب عميقة في طبيعة الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تشكل البناء الاجتماعي للمجتمع . وهذه الأسباب ترجع إلى الأفراد في سوء إسهام المبدأ الذي تقوم عليه الحكومة ، ولذلك فإن على كل دولة ترغب في تجنب الثورات والانقلابات العسكرية أن تبتعد عن التطبيقات التعسفية في تسير جهاز العمل في الدولة . فالدولة التي تحكم حكماً ملكياً ، من الضروري على المسؤولين فيها عدم إساءة استخدام السلطة ، والتي تحكم حكماً ديمقراطياً أو إشتراكياً عليها ألا تستسلم إلى الرغبات الشعبية الجامحة وأن تدرك المعاني السوية لمفاهيم الحرية والإخاء والمساواة . لأن عدم إدراكها هو السبب الرئيسي للثورات . ومن الأسباب الفرعية التي قال بها أرسطو «النمو غير المتناسب لبعض الطبقات في المدينة، ذلك أن هذا السبب يؤدي إلى الثورة، على اعتبار أن شأن الدولة مثل جسم الإنسان من الضروري أن تنمو أجزاؤه نمواً متناسباً ومتناسقاً حتى لا يحدث ما يهدد ذلك البناء . إذ أنه من المؤكد أن النمو المتناسب للكائن - لا في الإمتداد وحسب ، وإنما في العاصر التي تدخل في تركيبه أيضاً - يؤدي إلى تغير في نوع الكائن . وبالمثل بالنسبة للجسم السياسي الذي يتألف من أجزاء مختلفة ، فإنه إذا اتجه بعضها في الخفاء



إلى نمو خطر . فإن الميزان الطبقي في المجتمع سوف يختل . وترتيباً على ذلك فإن الطبقة الآخذة في النمو والأوفر عدداً تقوم بالثورة أو بالإنتقلاب العسكري أو السياسى .

وقد ترجع الثورة إلى أسباب طارئة مثل الحرب ، ومن ثم يجب على المسؤولين في الدولة أن يتحسسوا مشاكل الدولة بطوائفها وهيئاتها ومنظمتها ، مع توفير العدالة للجميع لمواجهة العوامل التي قد تؤدي إلى الثورة وتندر بانهايار المجتمع . بشرط أن يتم ذلك بالأسلوب الديمقراطي .

وهناك سبب آخر لقيام الثورات والإنتقلابات ، وهو عدم نجاس الأصول والسلالات التي يتألف منها الشعب ، حيث كان في عهده يتم تخويل الأجانب حق الإقامة في المدينة . وهؤلاء الأجانب - كما تشير كثير من الرقائع التاريخية - كثيراً ما يتصادمون مع القوانين بالإضافة إلى محاولتهم الحصول على إمتيازات في الدولة .

وكذلك هناك أسباب أخرى ترجع إلى الجشع الاجتماعي لبعض المواطنين ممن يرغبون في تكديس الثروات أو الوصول إلى مراتب الشرف والرغبة في طلب السيادة السياسية وما إلى ذلك . وقد يكون هذا الجشع الاجتماعي فردياً أو جماعياً ، إذ قد يحدث أن تتجاوز مطالب الطبقات الشعبية حدود المعقول مما يؤدي إلى ثورة الأغنياء ... كل هذه الأسباب قد تؤدي إلى الثورات والإنتقلابات المختلفة .

ولم ينس أرسطو عاملاً مورفولوجياً هاماً وهو قيام المدينة على منطقة جغرافية ليست لها وحدة واحدة . وهو ما يسميه ( بالوضع التخطيطي ) مما يؤدي إلى عدم وجود وحدة فكر ووحدة رأى بين أبناء المدينة . وهنا يتعذر الإنفاق على سياسة موحدة للدولة وبذلك تقوم الثورة .

ويلاحظ أن أرسطو لم ينفرد فقط بين فلاسفة العالم القديم بدراسة ظاهرة الثورات فحسب ، وإنما إنفرد أيضاً بإرجاعها إلى عوامل من طبيعة اجتماعية ،

وكشف عن العوامل السياسية والأخلاقية وما عداها من ظواهر المجتمع التي تتفاعل وتتحد لخلق ( ظاهرة الثورة ) . كل هذا يؤكد أن أرسطو كان عالماً اجتماعياً وخبيراً في نفسية الشعوب وعقلية الجماعات وهو يدرس ظاهرة الثورات ، الأمر الذي أضفى على دراساته أهمية خاصة .

#### ٤ - نظرية أرسطو في المدينة الفاضلة :

فضل أرسطو مثل أستاذه أفلاطون ، فضل المدينة باعتبارها من أرقى صور الحياة السياسية ، أما المركبات السياسية المترامية الأطراف مثل الامبراطورية الفارسية ، فقد كانت من وجهة نظره مركبات غير متجانسة يستحيل عايمها تحقيق الغاية من الاجتماع الإنساني . بينما المدينة الفاضلة يستطيع فيها كل مواطن أن يجد الأمن والسعادة وفقاً للقوانين التي تنظم العلاقات الاجتماعية والمعاملات بين أفراد المجتمع .

#### شروط أرسطو لقيام المدينة الفاضلة :

يرى أرسطو أن الخيرات التي يستطيع الإنسان أن يستمتع بها على ثلاثة أنواع هي : خيرات خارجية عنه ، وخيرات الجسم ، وخيرات النفس . والإنسان السعيد من تهيأت له هذه الأنواع الثلاثة . ويلاحظ أن هذه الأنواع الثلاثة ليست متكافئة في قيمتها . فالتجربة تؤكد أن الفضيلة الكبرى إذا امتزجت بشئ يسير من الخيرات الخارجية ، هيأت سعادة أعلى مما تهيئه وفرة الخيرات الخارجية ، مع جزء يسير من الفضيلة ... ويتساءل أرسطو: أليست الخيرات الخارجية إذا زادت عن حد معين قد تنقلب إلى أضرار؟ على حين أن الفضيلة على العكس من ذلك لا إفراط فيها ، أي لا إسراف فيها . ذلك أن الخيرات الخارجية وخيرات الجسم ، في الحقيقة ، خادمة لخيرات النفس والعكس صحيح .

ويحدد أرسطو مجموعة من الشروط لقيام المدينة الفاضلة من أهمها :

- ١ - مساحة المدينة التي ينبغي أن تكون متناسبة مع حاجة المواطنين ، وبحيث توفر لهم الحياة الميسورة ، دون أن ينقلب ذلك إلى الترف والبدخ .

ولابد من تحصينها بحيث تغدو منيعة المداخل على العدو ، سهلة اخراج على سكانها . ومن الضروري أن يكون لها مرفأ على البحر لأهميته الدفاعية من الناحية الحربية ، ولتلقى المساعدات من الحلفاء ، ولأهميته الاقتصادية في التبادل التجاري وفي الإستيراد والتصدير . على أن يبقى الغرض هو تزويد المدينة بالمنافع ومبادلة الفائض لا مجرد كثر الثروات . ومن الضروري أن تقسم أراضي المدينة بين المواطنين . بحيث ينال كل مواطن مساحة معينة في المدينة وأخرى في خارجها ، حتى يكون لدى كل مواطن الدافع للدفاع عن المدينة والنزود عن حياضها . على حين أن ما يتصوره العامة من أنه كلما اتسعت مساحة المدينة كلما كانت أفضل ، فإن أرسطو يرى أن هذا الرأي فاسد ، مثل الرأي الذي يقول بأنه كلما ضاقت مساحة المدينة كان ذلك أفضل لسكانها .

٢ - تكوين المدينة المورفولوجي والذي ينبغي أن يكون من تربة خصبة سهل إستغلالها ، وأن تكون حولها موانع طبيعية لحرقة حركة المغيرين ، بالإضافة إلى ضرورة وجود مجموعة من القلاع والحصون ، وكذلك شبكة من المواصلات تربط بين أجزائها حتى تتقدم المدينة اجتماعياً وتقوى من الناحية الدفاعية ، ومن ثم يصعب غزوها . ذلك أن أرسطو وإن كان يعارض الملكية المشتركة ، فإنه يقرر وجوب جعل جزء من الأراضي ملكاً مشتركاً للدولة من أجل نفقات العبادة والتغذية المجانية لربط بين المواطنين والتوحيد بينهم ، أما الملكية الخاصة فلكل مواطن يوناني حصتان من الأراضي ؛ الأولى في المدينة ، والثانية قريبة من الحدود ، مع مراعاة العدل في القسمة حتى يكون للمواطن مصلحة في الدفاع عن المدينة كلها ، كما سبق أن أوضحنا ذلك .

٣ - عدد سكان المدينة الأمثل الذي يراه أرسطو وهو مائة ألف نسمة ، على إعتبار أنه طالما كانت غاية الحياة الاجتماعية هي الفضيلة لا الغنى ، وجب أن يكون عدد سكان المدينة مناسباً لرخاء المدينة ولتقدمها الفكري ، وميسراً للحكم الصالح ، وملائماً لانتشار النظام ، ومساعداً لتعارف المواطنين

وتدبير شئونهم ، وتوزيع المناصب عليهم حسب الكفاية . بحيث يوضع الشخص المناسب في المكان المناسب . و ثم فإن « النظام الأمثل ينتج عن توافق العدد والسعة ، ولن يتحقق خير الدولة إلا إذا كان عدد مواطنيها مناسباً لمساحتها ورقعتها (١) »

غير أن أرسطو يتخلى عن صفته الاجتماعية ويتحدث عن مجموعة من الإجراءات التعسفية التي يراها ضرورية لاستبقاء عدد المواطنين في المدينة في المستوى المناسب . وهذه الإجراءات هي :

(١) الإجهاض .

(ب) إعدام الأطفال ناقصي التكوين والمشوهين وفاسدي الأخلاق ، أو التخلص منهم بإلقائهم إحياء في القفار والجبال طعاماً للسلبيات من الوحوش والطيور Exposition .

(ج) تحريم الزواج على الشيوخ والعجزة وعلى كل من يبلغ الخمسين من عمره .

وذلك على اعتبار أن الرجال المتقدمين في السن ، شأنهم شأن الأحداث لا ينبغي أن يكونوا إلا مخلوقات ناقصة جسماً وعقلاً ولا جدوى من علاج تلك الثمرات الفجة (٢) .

٤ — وللدولة ست وظائف أساسية ويقابلها ست طبقات من السكان. وهي توفير المواد الغذائية وتهيئتها للزراعة والمهن الصناعية ويزاولها الصناع والأسلحة لضبط السلطة في الداخل ودفع العدوان في الخارج ويتم ذلك بواسطة الجنود، والثروات للحاجات الداخلية أو للحروب وتكون عند الطبقة الغنية . والعبادة ويقوم بها الكهان ، والإشراف على المرافق العامة والقضاء بين الناس وفض المنازعات ، ويقوم بذلك الحكام والقضاة .

ولذلك ينبغي أن يتألف النظام الطبقي في المدينة على النحو التالي :

---

(١) Ibid, L. 4. Ch., 4, 5, 6.

(٢) Ibid., L. 4. Ch., 14, 10, 11.



( أ ) القائمون بإنتاج المواد الغذائية من الزراعة ، والقائمون بتوفير السلع الاستهلاكية من الصناعات والتجارة . وهؤلاء ليس عندهم الوقت الكافي لممارسة الأمور السياسية والإدارية . ومن ثم يحرمهم أرسطو من صفة المواطن ، ومن حق تملك الأرض أو أدوات الإنتاج - وذلك على خلاف أفلاطون - على اعتبار أنهم من العبيد والأرقاء المتوحشين .

( ب ) رجال الإعلام والفن التشكيلي الذين يقدمون خدمات إعلامية ومستلزمات فنية لا غنى عنها في الحياة الاجتماعية .

( ج ) جيش وطني يزود عن حياض الوطن ، ويتميز بالشجاعة التي هي ضرورية له . ولما كان الجند هم أقوى المواطنين وأشجعهم فربما لا يرضون أن يكونوا مجردين من السلطة ، لذلك يلزم أن يصبح الجند أنفسهم في نضجهم وكهولتهم حكاماً وفي هرمهم قضاة .

( د ) طبقة الأثرياء الذين يمدون الدولة بالمال اللازم للميزانية التي تنفق منها على تسليح الجيش وتنفيذ المشروعات .

( هـ ) طبقة رجال الدين :

وبالنسبة للحكومة في المدينة الفاضلة ، فقد ذهب إلى أن لها ستة أشكال ، ثلاثة منها صالحة والثلاثة الأخرى فاسدة :

- فالحكومة الصالحة هي :

( أ ) الحكومة الملكية أو المونارشية Monarchique وهي التي يستقل بالحكم فيها ملك عادل رشيد .

( ب ) والحكومة الأرستقراطية أو حكومة الأشراف Aristocratique وهي التي يتولى الحكم فيها جماعة من أمثال النوم وأفاضلهم .

( ج ) والحكومة الجمهورية Republic وهي التي يشترك فيها جميع أفراد الشعب عن طريق ممثلهم المختارين إختياراً حراً .

ويضيف أرسطو - إلى ذلك - أن الحكومات الصالحة هي الملكية وتليها حكومة الأشراف . وأقلها صلاحاً هي حكومة الجمهورية .

- أما الحكومات الفاسدة ، فهي الحكومات السابقة عندما يتطرق إليها الفساد :

(أ) أي الحكومة الملكية عندما تتحول إلى حكومة إستبدادية أو أوتوقراطية Autocratique .

(ب) وحكومة الأشراف تصبح أوليجارشية Oligarchique يستبد بالحكم فيها طبقة الأغنياء .

(ج) وحكومة الجمهورية تصبح حكومة غير ديمقراطية Democratique حيث يسيطر عليها الدهماء من أفراد الشعب أو الطبقات النامية .

ويرى أرسطو أن أكثر الحكومات الصالحة صلاحاً إذا تطرق إليها الفساد أصبحت أكثر الحكومات الفاسدة فساداً ، فإن آخر الحكومات الصالحة إذا تطرق إليها الفساد أصبحت أقل الحكومات الفاسدة فساداً ، وأقربها إلى الحكومات الصالحة . وعلى هذا الأساس يرتب أرسطو الحكومات الفاسدة ترتيباً بحسب مبلغ فسادها ، على النحو التالي : الحكومة الإستبدادية وهي أكثرها فساداً وأقل منها فساداً الحكومة الأوليجارشية ، وأقلها فساداً الحكومة الديمقراطية .

غير أن أرسطو يعود ويؤكد أنه وإن كانت الحكومة الملكية هي أمثل الحكومات الصالحة ، فإنه ينصح باختيار حكومة الجمهورية ، بالرغم من أنها تقع في آخر ترتيب الحكومات الصالحة . وذلك لأن الحكومة - من رأيه - كثيراً ما يتطرق إليها الفساد ، فتستحيل إلى

---

(١) كلمة ديمقراطية مأخوذة من كلمتين يونانيتين هما ديموس Demos بمعنى الدهماء وكراتوس Kratos بمعنى حكم

حكومه إستبدادية . ومن ثم تصبح من أكثر الحكومات الفاسدة فساداً  
بينما الحكومة الجمهورية هي أقل الحكومات في نظرة تعرضاً للفساد .  
وحتى إذا فسدت فإنه ينجم عنها شكل محتمل . وهي الحكومة الديمقراطية  
التي تعد في نظرة أقل الحكومات الفاسدة فساداً ، وأقربها إلى الحكومة  
الصالحة .

( و ) طبقة الفلاسفة والحكام ورجال القضاء والموظفون الذين يشرفون  
على تنظيم الجهاز الإداري . وهؤلاء لهم مع رجال الجيش والقضاء الحق  
في صفة « المواطن » لأن المواطن في رأي أرسطو هو الذي يشترك في  
الحكم وفي الإدارة العامة وفي وضع للقوانين وسياسة المدينة .

هذا ومن رأي أرسطو أن توافر هذه الطبقات في المدينة يجعلها في  
حالة إكتفاء ذاتي ، ومن ثم فإن عدم توافر بعض هذه الطبقات أو نمو  
بعضها نمواً غير طبيعي ، قد يؤدي إلى تغيير الوضع الاجتماعي في المدينة .

وطبقة الفلاسفة هم الذين يتميزون بأرقى الفضائل الإنسانية  
جميعها . وهي الفضائل العقلية التي تتمثل في التفكير السليم ، والتأمل  
السديد والحكمة . . وهذه الفضيلة هي فضيلة الآلهة لا يشاركون فيها إلا  
طبقة الفلاسفة ، فهم وحدهم الذين أوتوا الحكمة ، ومن يؤتي الحكمة  
فقد أوتي خيراً كثيراً . ومن ثم كان الفلاسفة — كما يرى أفلاطون —  
أقرب الناس إلى الآلهة وأحبهم إليهم ، لأنهم يشبهونهم في صفاتهم وفضائلهم  
على حين أن الفضائل العلمية ميسورة لجميع طبقات المجتمع ( ١ ) . .

غير أن أرسطو ، وقد كان نظام الرق مباحاً في زمانه ، يعود ويذيل  
الشرط السابق برأى له وهو أن المواطن هو الرجل الذي يشارك في سياسة  
الدولة مشاركة فعلية . أي الذي يحمل السلاح وله حق التصويت في

---

(١) الدكتور علي عبد الواحد وافي : مرجع سابق ، صفحة ٦٩

الجمعية العمومية ، والذي يتمتع بنصيبه من الأموال الثابتة ، وليس هو الرجل الذي يزاول عملاً يدوياً ، على اعتبار أن العمل اليدوي يصرفه عن المساهمة في سياسة الدولة ولا يليق به كمواطن حر . وبصفة عامة ، فإن المواطن الحر الكريم من وجهة نظر أرسطو هو « الجندي في شبابه ، المرظف السياسي والإداري في رجولته ، والكاهن في شيخوخته » . وإذا كنا نلتمس العذر لأرسطو في أخذه بنظام الرق لوجود هذا النظام والعمل به بشكل طبيعي في زمانه ، فإنه من الضروري أن نقرر أن شروط النظرية الديمقراطية الحديثة للمواطن تتعارض مع شروطه ، كما أن العمل كقيمة اجتماعية لم يكن يليق بفيلسوف مثل أرسطو أن يحقر من شأنه .

هـ - نظام التربية الضروري للحصول على ( المواطنين الأحرار ) وشروط تنميه ملكاتهم وترويضهم على الفضائل الخلقية والدينية . وقد جاءت دراساته في هذا المجال مليئة بالنصائح والتوصيات التي لا تزال حتى يومنا هذا من أهم مقومات التربية العلمية . كما كانت مليئة بكثير من النظريات التربوية والنفسية التي تعالج تربية النشء تربية سليمة . والتي لا تقل شأنًا عن النظريات التربوية والنفسية الحديثة .

والصدقة هي الكوبري الذي يربط بين الحياة السياسية والحياة الاجتماعية ومعنى الصدقة عند أرسطو يتميز بالإنساع ، فهي تفيد عنده علاقة الإنسان بالآخر . أيًا كان نوع تلك العلاقة ، أي تعني جميع الروابط الاجتماعية ، وروابط الأسرة ، وروابط كلها الإنسانية . ورأيه فيها مشهور ، ولها عنده درجات ، وأولى هذه الدرجات وأدناها : صداقة اللذة ، كصداقة الصغار ، وهي سريعة الحصول كما هي سريعة الزوال ، ثم صداقة المنفعة وتبادل الفوائد ، كصداقة الشيوخ يدفعهم إليها ضعفهم وحاجتهم إلى من سواهم ، ثم صداقة الفضيلة وهي أرفع الدرجات ، لأن الفضيلة تحيل الصدقة حياً متبادلاً قائماً على الاحترام والتشابه وهذا معنى الصدقة الحقيقي ، وما عداه صداقة على سبيل المجاز .



إن الإنسان السعيد — كما يرى أرسطو — ليس بأقل حاجة إلى الصداقة من الإنسان التعس . وصداقته أنبل من غيرها لحلوها من المنفعة ، فهي تعبر عن سجاياه المدنية ومزاياه الخلقية ، ومن أسدى إلى صديقه يدنا إزداد فضله ، وإسداء الأيادي أفضل من تلقيها . فالصداقة هي أكمل العلاقات الإنسانية . ولذلك يقول أرسطو « إذا تحاب الناس فلا حاجة بهم إلى العدالة ، وبالعكس من ذلك إذا قل حظهم من الصداقة فليس لهم نصيب من العدالة ، وليس شيء في العالم دون ريب أعدل من العدالة التي يملها الرفق وتوحي بها المحبة ، وتكاد الفضيلة ترتدى رداء الصداقة عند أرسطو فيقول : إن فريقاً من الناس يذهبون إلى عدم التفريق بين الإنسان الفاضل والإنسان المحب » (١) .

نخلص من إستعراض شروط أرسطو في قيام المدينة الفاضلة ، إلى أنها شروط غير واقعية ، بالرغم من أنه إستمد دعائمها ووقائعها من دراسته لعديد من المدن التي كانت قائمة في عصره . ولما كانت دراساته قائمة على الملاحظات والمشاهدات فإنها بالرغم من ذلك تعتبر دراسة شيقة في بنية المجتمع وتخطيط المدن وتحديد سكان المجتمع وما إلى ذلك من الدراسات التي تعتبر من أهم مقومات الدراسة المورفولوجية والديموجرافية .

وبالإضافة إلى ذلك يرجع إلى أرسطو الفضل في إنشاء عدد كبير من العلوم ، لعل من أهمها علم المنطق الصوري ، الذي لا يزال يحمل اسمه في الوقت الحاضر ، وبحوث التاريخ المقارن التي عاجلها في كتابه عن نظم المدن الإغريقية . وهو أول فيلسوف أدرك أهمية الحياة الاجتماعية وضرورتها للفرد إدراكاً واضحاً ، حتى لقد عرف الإنسان بأنه حيوان مدني بالطبع أو بطبعه ، أي حيوان اجتماعي .

---

(١) السهر وردى : عوارف المعارف : طبعة مصر ١٩٣٩ حيث جاء في صفحة ١٩٣ « وقيل لو تحاب الناس وتعاطوا أسباب المحبة ، لاستغنوا بها عن العدالة » وهذا القول ناتج عن التأثير الواضح بأقوال أرسطو السابقة الذكر :

ويلاحظ على دراسات أرسطو أنها قائمة على الوصف والشرح والتحليل والمتابعة . وعلى محاولة إستخلاص العلل والأسباب ، بمعنى أنه كان يبحث فيما هو قائم وليس فيما ينبغي أن يكون . إلا إذا كان ذلك تكملة لدراساته النظرية . وتلك هي خصائص العالم الحق . ومن ثم فإن أرسطو ، قد تناول بالدراسة موضوع علم الاجتماع ومناهجه وأسس الدراسة فيه ، غير أنه لم يتناولها باعتبارها موضوعاً لعلم الاجتماع ، ومن هنا يمكن القول إقراراً للحق وللتاريخ الاجتماعي أن أرسطو يرجع إليه الفضل في التبشير بعلم الاجتماع .

مكثت نشأت في اليونان تلك الآراء الاجتماعية التي بلغت أوجها عند الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو . ولكنها كانت في الغالب آراء مشيدة على أصول فلسفية . ومشتبكة معها ومترتبة عليها .

وبوفاة أرسطو بعد وفاة الاسكندر الأكبر بعام واحد انحدرت الدراسات الاجتماعية في اليونان انحساراً كبيراً ، لا سيما بعد تجزئة الإمبراطورية المقدونية إلى أشلاء ، وبعد نشوب الحروب الداخلية فيها ، فضلاً عن انتشار الفتن في المدن اليونانية . ولم يعد إهتمام المواطن اليوناني حول إصلاح المدينة ، وإنما حول صلاح حاله فحسب .

أبيقور « ٣٤١ - ٢٩٠ ق م » :

يقسم أبيقور الدوافع الإنسانية إلى ثلاثة أنواع : دوافع طبيعية ضرورية مثل : الطعام والشراب ، ودوافع طبيعية غير ضرورية مثل : الأطعمة الكمالية والحب وتكوين الأسرة ، ودوافع غير طبيعية وغير ضرورية مثل : الثراء والمجد والسؤدد والجاه في المجتمع . ومن رأيه أن الإنسان العاقل الحكيم ، هو الذي يقتصر على إرضاء الدوافع الأولى بشيء من الاعتدال ، بحيث يتناول الطعام والشراب الذي يسد رمقه . متى جاع أو أصابه الظمأ ، ذلك أن الخبز طيب والماء سائغ عند الجوع والظمأ . ويضيف أيضاً أن العاقل الحكيم هو الذي يقلل من إشباع الدوافع الثانية

جهده . بل ويفضل عدم إشباعها . حيث أنه من الخير له أن يبقى عزبا بدلا من أن يتزوج . وينب أن يمتنع كلية عن إشباع الدوافع الأخيرة لأنها وهم باطل . وسراب خادع . فإل قليله كثير متى عاش المرء طبقا لقوانين الطبيعة ، وكثيره قليل متى عاش المرء طبقا لما يتطلبه العرف وتقتضيه الحياة الاجتماعية . وليست الشهرة والمجد والسؤدد والجاه كلها سوى حديق وجنون . وما دام الأمر كذلك فإن الدين في رأى أبيقور يغدو أمراً فردياً لا سيطرة للهيئة الاجتماعية عليه .

**والعاقل الحكيم - كما يرى أبيقور - هو الذى يمتنع عن إشباع غالبية دوافعه ، والذى يقضى على الخوف فى نفسه ، فلا يخشى الآلهة ، لأن الآلهة لا تبالى بهذا الكون الذى تعيش فيه ، ولا تهتم به ، ولا يرهب الجحيم لأنه غير موجود . ولا يخاف الموت لأن خوفه وهم ، على اعتبار أنه ليس بين الإنسان الحى والموت من علاقة « فالموت لا يوجد مادام الإنسان حيا ، فإذا وجد الموت إنعدم الإنسان » . ويضيف إلى ذلك أن الإنسان ليس مدنيا أو اجتماعياً بالطبع كما يرى أرسطو . وإنما كان الإنسان فى فجر الإنسانية فى صراع مع أقرانه ، وكان الصراع مصدر الألم ، وعندما نشأت الدولة خفت حدة المنازعات بين الأفراد ، وبذلك أزيلت الآلام المتعاقبة . وعلى هذا فإن التشريع نوع من العقد الاجتماعى ، والدولة نوع من الاتفاق بين الناس يمكنهم التوصل منه متى وجدوا فيه ما لا يتفق مع مصالحهم . وترتيباً على ذلك تصبح الدولة بمثابة إطار ينطوى على فوضى كامنة مستترة ، يمكن أن تقفز إلى السطح فى بعض الأحيان .**

نخلص من هذا إلى أن « أبيقور » كان فى بعض أفكاره متصوفاً ، وفى بعضها الآخر ملحداً ، وكان يميل إلى النزعة الفردية الشديدة . مع إبقائه على علاقة الصداقة دون باقى العلاقات الاجتماعية ، حيث يقول : إن أجهل وأفضل ما تهيئه الحكمة لنا لبلوغ السعادة فى الحياة كلها إنما هو الصداقة . وإن الخير الأكل والغاية الكبرى للإنسان هى اللذة التى هى السعادة عنده ، وليست الفضيلة . غير أن الفضيلة على المنهج الذى رسمه

فى تقسيمه للدوافع المؤدية إلى اللذة هى الوسيلة الفذة إلى اللذة والسعادة،  
وإلى تجنب الشقاء والألم .

هذا وقد تتلمذ على أبيقور كثير من محبى أفكاره، ولكنهم إنصرفوا  
عنها لإعتقادهم أنهم تهدف إلى اللذة بصرف النظر عن الوسيلة إليها .  
وبذلك إختفى المذهب الأبيقورى أو « الأبيقورية » .

زينون مؤسس الرواقية :

وضع زينون ( ٣٢٢ - ٢٦٤ ق . م . ) أساس المذهب الرواقى ،  
وقد إزدهر هذا المذهب فى ظل الحضارة الرومانية ، وخلاصته الدعوة  
إلى الحياة الاجتماعية الطبيعية . ذلك أن الأشياء فى الطبيعة ذات شقين :  
أشياء تتعلق بنا . وأشياء لا تتعلق بنا .

والشق الأول : وهو الأشياء التى تتعلق بنا مثل آرائنا وميولنا ورغباتنا  
وكراهيتنا . أى كل ما هو من صنعنا . والشق الثانى : وهو أجسامنا  
والخبرات والجاه والسلطان ، أى كل ما ليس من صنعنا . ومن الضرورى  
توحيد هذين الشقين بعد فصلهما .

ولما كان الإنسان ضعيفا لا يستطيع مطابقة الأشياء الخارجية لرغباته  
وميوله ، وهو فى نفس الوقت قوى حيث يكون فى إمكانه جعل الأشياء  
المتعلقة به والتى هى من صنعنا ، مثل أحكامه ورغباته وآرائه مطابقة  
للأشياء الخارجية . وهو ما يتفق مع ما هو مأثور عن العرب « إذا لم  
يكن ما تريد فأرد ما يكون » ومن ثم فإن ما هو مفرح يساوى ما هو  
محزن ، وذلك هو معنى الحياة الطبيعية لدى الرواقين .

وما دامت الأشياء والحوادث - طبقاً لذلك - لا تقع إلا طبقاً  
لرغباتنا وإراداتنا وأحكامنا ، فإن الحياة الاجتماعية كما تقتضى الطبيعة من  
شأنها أن تهدم الحواجز السياسية ، باعتبارها قانوناً شاملاً للناس .



جميعاً . فإن الإنسان الرواقى طبقاً لذلك يغدو مواطناً عالمياً ، وتشيع بذلك فكرة المواطن العالمى ، لا فكرة المواطن فى المدينة كما قال بذلك أفلاطون وأرسطو . وكانت تلك أول دعوة لفكرة العالمية Cosmopolitisme ومن ثم تنادى الرواقية بتتويض دعائم الدولة المتعددة وتنويع بدولة عالمية شاملة ، هى دولة الإنسانية ، حتى يغدو المرء من رعايا الإنسانية ، لا من رعايا دولة من الدول . غير أن الرواقين يسوون بين الأفراد جميعاً على اعتبار أن الإنسان حر مستقل تمام الاستقلال ما دام يستطيع قهر أهوائه ، ويعيش بمقتضى طبيعته الحقيقية ، وهكذا تزول الفروق بين الناس جميعاً فلا سيد ولا مسود وإنما الناس سواسية . . . ومن الواضح أن الرواقية تجمع بين النقيضين ، أى بين العالمية والفردية . ومن هنا فقد جاءت دعوتها إلى العالمية غير واضحة .

وإذا كان فلاسفة الحضارة الرومانية لم ينهجوا النهج الاجتماعى الذى سار عليه فلاسفة اليونان ، فقد أضحت الدراسات الاجتماعية مهمة ، الى أن استطاع العرب إيضاؤها من سبائها وتطويرها على النحو الذى سيتضح فى الفصول التالية .



## الفصل الثالث

### التفكير الاجتماعى للفلاسفة المسيحيين

يردنا التفكير الاجتماعى المسيحى الذى كان آخذاً فى النشأة والتكوين — عندما أخذت الإمبراطورية الرومانية فى الذبول والإنهيار — إلى الفكر الاجتماعى الشرقى الذى كان يصور تنظيم الاجتماعى فى المجتمعات الشرقية التاريخية ، على إعتبار أنه إمتداد علوى . أو هو من وحى عالم إلهى يتولى مباشرته عاهل مؤله ( فرعون فى مصر . وبراها فى الهند ، وابن السماء فى الصين ) . ومن هنا جاء الفكر الاجتماعى المسيحى مناقضاً للفكر الاجتماعى اليونانى الذى أكد الاستقلال المطلق للإنسان . كما جاءت النظرية الاجتماعية المسيحية مصطبغة بنوع من القدورية التى تركز أساساً على فكرة التعارض بين العالم الإلهى والعالم الأرضى كما كانت ترى — أيضاً — أن الطبيعة البشرية هى أساس الخطيئة والرديلة الكبرى ، ولذلك كانت أهدافها أخلاقية .

ومما هو جدير بالذكر أن الفكر الاجتماعى المسيحى ، أدخل إلى الواقع العملى مسألة تحرير الرق على مراحل ، على أساس أن الفكرة الحقة التى جاءت بها المسيحية هى المساواة بين الأفراد على إعتبار أنه ليس هناك أغنياء وفقراء ، سادة وعبيد ، أحرار وأرقاء ، بالإضافة إلى الأخذ ببعض الحوافز التى تخفف من مظالم النظام الطبقي والطائفي . وهذا على أساس أن الله عندما خلق الناس أرادهم متساوين ، ولذلك فإن النظم الاجتماعية فى المجتمعات المسيحية ، كانت تتأرجح فى أول أمرها بين المقتضيات الأرستقراطية للنظام الإقطاعى ، والمقتضيات المسيحية التى حاولت أن تحول دون أن يحقق هذا النظام أهدافه البعيدة . وفى ظل تلك النظرية أصبح القانون إلهياً والأخلاق إلهية إنسانية ، بعد أن كانت مجتمعية وضعية . كما

أصبحت مبادئ التسامح والعدالة والمساواة والإخاء . . . . مطالب  
متصورة لذاتها ، تحكم - أو من الضروري أن تحكم - المعاملات  
الإنسانية والعلاقات الاجتماعية .

هذا وتتجسد الأفكار الاجتماعية المنظمة لدى ثلاثة من فلاسفة المسيحية  
هم كليمان الإسكندري ( الذى يمثل الفلسفة المسيحية فى نشأتها الأولى )  
والقديس أوغسطين ( الذى يمثل الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى )  
وسان توماس فى بداية عصر النهضة ... كما سيتضح ذلك فيما بعد :

#### ١ - كليمان الإسكندري :

من أول الفلاسفة المسيحيين الذين وصلت إلينا أخبارهم ، ( كليمان  
الإسكندري ) وكان زعيماً لمدرسة الإسكندرية المسيحية . وهو من الذين  
ناقشوا دعائم ( الملكية الفردية ) وأوضح أهمية المشاركات الوجدانية .  
ومن فلاسفة المسيحية الذين عاصروا كليمان الإسكندري نجد القديس بولس  
وغيره ممن نادوا بتحرير الأرقاء ، ونصحوا الفقراء بالصبر ، والعبيد  
بالهدوء والسكينة . وإعتبروا التمييز بين الفقراء والأغنياء أشد ظلماً من  
التمييز بين الأحرار والأرقاء . ومن هنا كانت دعوتهم إلى المساواة  
الاجتماعية . ويبدو أن دعوتهم هذه لم تجد إستجابة كبيرة . ومن ثم  
لجأت بعض الطوائف المسيحية إلى حياة العزلة لفترات طويلة فى ظل  
نظم أقرب إلى الشيوعية .

#### ٢ - القديس أوغسطين :

إذا كانت أفكار المسيحيين الأوائل أمثال كليمان الإسكندري وزملائه  
غير واضحة ، فإنها عند أوغسطين ومن جاء بعده أشد وضوحاً ، حيث  
إستقى أصولها من الفلسفة اليونانية وأضفى عليها الروح المسيحية . هذا ومن  
الموضوعات الاجتماعية التى كانت ذات أهمية خاصة لديه موضوع الأسس  
التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية . وكان من رأيه أن المجتمع ليس جمعاً من



الناس كيفما إتفق ، ولكنه ( جماعة من الأفراد يشتركون في الأفكار والعواطف ويؤلفون وحده معنوية تقوم على الرضاء والمحبة ، ويهدف إلى غايات مشتركة ) .

وقد قسم أوغسطين الناس إلى مجموعتين : إحداهما أودع الله في قلوب أفرادها محبة الله ، والثانية أودع الله في قلوب أفرادها محبة الذات ومن ثم فقد أصبحنا أمام مدينتين إحداهما : مدينة السماء وأفرادها يهتمون بالقواعد والأحكام الدينية ويتعاملون في ظل القيم والفضائل المستمدة من الدين ، والثانية : مدينة الأرض وأفرادها يؤثرون أنفسهم ويحكمون بمقتضى أغراضهم وشهواتهم . وفي نهاية الحياة الدنيا سيفصل السيد المسيح بين هاتين المدينتين . ومن هنا تفتح لأفراد مدرسة الدنيا أبواب جهنم ، ولأفراد مدرسة السماء تفتح أبواب النعيم الخالد .

وإذا كانت الحياة الاجتماعية في فجر نشأتها تقوم من وجهة نظره على مبادئ القانون الطبيعي – كما كان يرى ذلك شيشرون – وكما جاء في التشريعات الرومانية . فإن الأخطاء التي وقع فيها أبناء آدم ، وعدم تقدير الكثيرين لأصول العقل والأخلاق ، تتطلب من وجهة نظره إعتبار قيام القانون الوضعي ضرورة اجتماعية ، حتى يجازى فاعل الشر ويكافأ فاعل الخير . ومن ثم يقضى على عبث العابثين ويتجهون في سلوكياتهم نحو خير المجتمع . ومن أسس القانون إستمدت السلطة الزمنية دعائمها . وبذلك توصلت إلى مبررات للرق وللملكية الفردية والسياسية وغير ذلك من النظم التي تعتبر من مستلزمات الدولة ، كنظام اجتماعي وكذلك باقى النظم الاجتماعية في المجتمع .

وناقش أوغسطين موضوع الملكية الفردية التي ناقشها من قبله الآباء الأول . وتساءل عن الأساس الذي يستند إليه الإنسان فيما يملك ؟ وأجاب على تساؤله بأن حق الملكية من حقوق الذات الإلهية ، باعتباره الخالق لجميع الأشياء ، ومن ثم فهو المالك لها . وقد منح الله حق الملكية للملوك والأباطرة

وعليه فإن الفرد الذى يملك شيئاً يستمد حقه فى الملكية من حقوق الملوك والأباطرة فى التملك . ومعنى ذلك أن الملكية حق إنسانى ينحدر من أصل قدسى ، ومن ثم يجب على الدولة حماية الملكية باعتبارها من حقوق الحكام ، وحماية ما يؤدى إليها من تبادل وهبة وشراء وإرث وغير ذلك من مظاهر الحياة المشروعة . وبالتالي فإن على الحكومة أن تحارب وسائل التملك غير المشروع . ومن آرائه هذه يمكن تفسير معارضته للأفكار الاشتراكية لدى الآباء الأول ، والتي كانت تهدف إلى توزيع الثروات على أسس عادلة ، وقاية للمجتمع من أخطار الفتن والثورات .

وناقش أوغسطين نظام الرق وأقره - مثل أرسطو - وإعتبره من النظم الطبيعية ، على اعتبار ضرورة وجود طائفتين فى المجتمع إحداهما لها الأمر والنهى ، والأخرى عليها الطاعة والاحترام . كما أشار إلى الوظائف الاجتماعية والاقتصادية التى يقوم بها الأرقاء والتي قد يتوقف المجتمع عن السير بدونها .

وناقش أوغسطين ، أيضاً ، كثيراً من الظواهر الاجتماعية من خلال بحوثه فى السياسة .... فقد ناقش ظاهرة الحرب وأقر مشروعيتها وإعتبرها ضرورة لا غنى عنها فى الحياة الاجتماعية بشرط أن تغلف بالرحمة وتبتعد عن التنكيل والإستعباد ، على اعتبار أن الدول مثل الأفراد ينبغى أن تكون بينها بعض سمات المشاركات الوجدانية ، حتى ولو كانت توجد عداوة بين بعضها البعض .

ولم تفته مناقشة المجتمع العالمى أو ( الجمهورية العالمية ) التى يعيش الناس جميعاً فى ظلها متحابين متعاونين على أسس اجتماعية ، وهى نفس فكرة ( الجامعة الإنسانية ) التى نادى بها جماعة الرواقين .

### ٣- القديس توماس الإكوينى ( سان توماس ) :

كانت دراسات أوغسطين فى القرون الأولى للمسيحية دينية وفى العصور الوسطى إصطبغت الأفكار الاجتماعية ، بالصبغة الدينية ، كما إحتدم الصراع

— على السلطة — بين البابوية والباطرة . ومن ثم جاءت أفكار سان توماس في القرن الثالث عشر الميلادي غير متأثرة بالدين لعدم إستطاعة مفكرى العصور الوسطى التخلص من سيطرة رجال الدين والتواعد الدينية .

وناقش سان توماس ( الوجود الاجتماعي ) في أهم مؤلفاته بعنوان « حكومة الأمراء » وإعتبره — مثل أرسطو — من الأمور الطبيعية التي نزع إليها الكائنات الحية . حيث توجد تجمعات حيوانية وجماعات إنسانية . بيد أن التجمع الحيواني يرجع إلى الغريزة ، والجماعة الإنسانية تصدر عن الطبيعة العاقلة والإرادة الإنسانية . تلك الإرادة الإنسانية التي تعمل على تنظيم واستمرار الاجتماع الإنساني الذي ينشأ تلقائياً لا صناعياً ، كما قد يفهم كذلك بعيداً عن الواقع الاجتماعي .

وترتيباً على ذلك فإنه من الضروري لتنظيم هذا الاجتماع من مجموعة من القوانين التي تحكم علاقات أعضاء هذا الاجتماع الإنساني ، على إعتبار أن المجتمع من وجهة نظره « عدد من الأفراد يعيشون منتظمين خاضعين لمجموعة من القوانين العادلة ، ويسعون نحو هدف واحد وغايات مشتركة » . واجتمع طبقاً لهذا التعريف يحتاج إلى هيئة تنظيمية هي الحكومة . ومن ثم فإن الحكومة ضرورة اجتماعية . ووظيفتها من وجهة نظره تشبه وظيفة ( النفس ) في جسم الإنسان . فكما أن النفس تسهر على سلامة وتنظيم شئون الجسم . فإن الحكومة أيضاً تحرص على سلامة المجتمع وإستمراره وتقدمه . ذلك أن النفس تتولى شئون الجسم . والحكومة تتولى شئون الدولة (١) والحكومة صالحة إذا توخت شئون الدولة ( حكومة الأفراد الأحرار ) وهي فاسدة إذا توخت المصالح الخاصة لأعضائها ( حكومة الأفراد الأرقاء ) . ذلك أن الحرية آية عدالة الحكومة ، والعبودية آية فساد الحكومة . كما أن « الحكومة الفاسدة مثلها مثل سلطة الأسياد على عبيدهم وأرقائهم ، على حين

---

(١) Janet, p. : Histoire de la politique Social. Tome 1.

أن الحكومة الصالحة تفضل لمواطنيها الأوضاع التي لا تؤدي بهم إلى الموت السياسي والموت (١) .

وقد نادى سان توماس بضرورة القضاء على نظام الرق وإلغاء وظيفته الاقتصادية تمثيلاً مع المبادئ السمحة التي جاءت بها الديانة المسيحية ، ذلك أن الله وزع أنواره على عباده بالعدل . ومن ثم ينبغي ألا يكون هناك غنى وفقير ، ولا سيد ورقيق ... وإنما ينبغي أن يكون الجميع سواء تظللهم العدالة والمساواة الطبيعية والإلهية .

ويناقش سان توماس موضوع الدولة ويحدد وظيفتها بأنها . تأمين سلامة المواطنين من الأخطار الداخلية والخارجية ، عن طريق وضع التشريعات القائمة على مبادئ القانون الطبيعي التي تنظم علاقات وسلوكيات الأفراد على أسس من العدالة الاجتماعية ، مثلاً كان الوضع في الإمبراطورية الرومانية « ومتفقاً مع ما يوحى به العقل ويتفق مع الصالح العام » . وأضاف أن التشريعات تتطلب تحديد أساليب المسؤولية والجزاء ، مع ضرورة وجود الأجهزة التنفيذية التي تعمل على تنفيذ أحكام الأجهزة القضائية ، على اعتبار أن التشريعات بدون تلك الأجهزة التي تسهر على تقريرها وتنفيذها تصبح حبراً على ورق .

ولم يعتبر القصاص من المذنبين وسيلة للتنكيل بهم ، وإنما مجرد تقويمهم وإقامة العدالة في المجتمع ، وعلى رجال القضاء الرجوع إلى ضمائرهم قبل إصدار أحكامهم باعتبارهم أعضاء في مجتمع . ومن ثم فإن الجزاء في نظره باعتباره عاملاً من عوامل السلام داخل المجتمع ، له وظيفتان أحدهما أخلاقية : وهي تأديب المجرمين وردعهم . والثانية اجتماعية ، وهي إقرار العدل وسيادة الطمأنينة .



وناقش سان توماس النواحي الاقتصادية . ولا سيما ظاهرة الربا التي كانت منتشرة في المجتمعين اليوناني والروماني ثم إزداد إنتشارها في العصور الوسطى ، لا سيما عند سيادة الاعتقاد بأن النقود في ذاتها عقيمة ، بل وغير منتجة ، ولا تخرج عن كونها وسيلة للإنتاج . وبالتالي فمن الضروري تحريم الفائدة الناتجة عن الربا وأوضح أنه يجب الإتجاه إلى وضع أثمان عادلة للسلع المنتجة . وكان مفهوم « الثمن العادل » من وجهة نظره هو الذى لا يلحق غبناً أو إرهاقاً بالمستهلك ، وفي نفس الوقت يضمن للمنتج العيش الكريم في مستوى يتناسب مع مستوى أفراد طبقة الاجتماعية في المجتمع .

ومن جهة أخرى ناقش سان توماس الوظيفة الحربية للدولة ، على إعتبار أن حماية المجتمع والزود عن حياضه لتوفير الأمن والطمأنينة من أهم وظائف الدولة . وإذا كان قد قيد الحروب بضرورة أن تكون مشروعة بإعلانها عن طريق السلطة الشرعية في البلاد ، وبشرط أن تكون لدفع ظلم أو إسترجاع حقوق مهضومة ، بحيث تكون مقصورة على تحقيق تلك الأهداف ، وليس لغرض الفتح والغزو وحسب السيطرة والتوسع – وهى شروط تشبه شروط الحرب الإسلامية – فإنه من جهة أخرى أباح إستخدام الأساليب الميكافيلية القائمة على الخداع والنفاق والتمويه في الحرب مع إعتبار الأسرى أرقاء . ومن هنا نراه – وهو من رجال الدين – كان حريصاً على المبادئ الدينية في إعلان الحرب . وغير حريص عليها في ممارستها وما يترتب عليها.

وناقش سان توماس ( السيادة ) باعتبارها ظاهرة اجتماعية ، فهى في جوهرها كامنة في ذات الله ، وهى في مظهرها – أيضاً – حق إنسانى يمكن أن يزاولها الفرد إذا أعطاه المجتمع حق مزاولتها . ومن ثم فإن السيادة هى سلطة أعمال القوانين التى يقرها المجتمع ، وهى مركزة في أيدي ممثلى المجتمع ( السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية ) (١) . بمعنى أنها في أصولها من

حق الجميع . على حين أن انسيادة إذا كانت في يدى فرد واحد أو مجموعة أفراد ، فإن هذا الفرد ( الأمير أو الملك ) يحكم ويضع القوانين ويصدر الأحكام بإسم المجتمع باعتباره ممثلاً لسائر أفراد المجتمع .

أما عن الملكية فقد أوضح سان توماس أنها جائزة شرعاً ، وأنها إصطلاح اجتماعى نافع ويرتبط بالصالح العام . ذلك أن الملكية ليست شراً أو إثماً في ذاتها مهما تضخمت ، ولكن الأثم أو الشر في الإستثمار بالمنافع وحرمان الفقراء . وأضاف إلى ذلك أن الفقر عندما يصبح عاماً ويتعذر على العامة الحصول على القوت ، تصبح الأشياء في المجتمع عامة ، وملكيته مشتركة (١) ، بمعنى أن القانون الوضعى يربط العمل به ويسود القانون الطبيعى الذى من شأنه أن يحقق المساواة الفعلية بين الأفراد . ووضح أن ما أضافه هنا يختلف عن آراء السابقين عليه أمثال أفلاطون وأرسطو والآباء الأول للمسيحية .

وبالنسبة لظاهرة الرق فقد اعترف به وبوظيفته الاجتماعية والاقتصادية الضرورية ، ولم يعر وجهه نظر الآباء الروحيين بالدعوة إلى الحرية والمساواة بين الأفراد إلتفاتاً ، وبرر وجهة نظره بنظريات القدامى التى تبرر الرق وتشيد بفضله في زيادة الإنتاج وفي تحقيق التوازن في المجتمع .

تلك هى أهم الموضوعات التى تناولها سان توماس بالدراسة ، ومن الواضح أنه تتلمذ في طريقة دراسته وأصول بحثه بصورة غير مباشرة - على أرسطو ، وإن كان قد أضفى على ما إستقاه من أفكار أرسطو ، بعض السمات الدينية باعتباره من رجال الدين .

نخلص من هذا إلى أن التفكير الاجتماعى المسيحى يعارض الملكية الفردية ونظام الإقطاع ويردد شعارات إشترابية مستمدة من أسس ومبادئ

---

(١) وهى نفس القاعدة في الفكر الاجتماعى الاسلامى :

الدين المسيحي ، ، لم يكن ذلك باعتبار الملكية الفردية أو نظام الإقطاع من  
النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، ولكن باعتبارها مؤدية إلى الفساد  
الأخلاقي والاجتماعي . ومن الواضح أن هؤلاء المفكرين قد أرجعوا  
وفسروا كل ظواهر المجتمع بالرجوع إلى الله وإلى كتبه المقدسة دون الرجوع  
إلى العنل والأسباب التي تكمن وراء هذه الظواهر ، والتي تختفي وراء  
الدفاعات والأنشطة الاجتماعية .





## الفصل الرابع

### التفكير الاجتماعي للفلاسفة المسلمين

لم يخل مجتمع بشري ، مهما كانت درجته في مراحل التطور الاجتماعي من تفكير يتعلق بالإنسان وبحياته في الجماعة ، وبنظام هذه الجماعة في حياتها ولقد كان العرب في جزيرتهم أمة من حيث الجنس والنسب ، ولكنهم لم يكونوا يولفون في الرقعة الشاسعة التي عاشوا عليها جماعة واحدة منظمة تخضع لرياسة واحدة ولقوانين واحدة . بل كانوا يحكم طبيعة ظروف حياتهم يعيشون في قبائل منفصلة . لكل منها رياستها الطبيعية التي تستند في العادة إلى كثرة العدد في أفراد الأسرة التي تكون فيها الرياسة ، وإلى الثروة التي لها ، وإلى الخصال التي لا بد منها في الرئيس ، لا سيما الشجاعة والكرم وصفات المروءة بوجه عام . غير أن هذه القبائل بالرغم من شدة نصجها من الناحية الإنسانية ، لم تتوافر فيها مادة اجتماعية كثيرة . على اعتبار بساطة حياتها الاجتماعية . وبطبيعة هذه القبائل فإن مفكرها أو حكامها كانوا جميعاً من الشعراء الذين ينطقون بمآثر قبائلهم ويصفون الصفات غير الكريمة على غير قبائلهم . وبالتالي فإن شخصية الفرد كانت تذوب في شخصية القبيلة ، ومن ثم فإن آمال وغايات القبيلة هي آماله وغاياته ، بمعنى أنه لم يتوافر للإنسان القبلي في الجزيرة العربية الشعور بأنه فرد في أمة لها وطن . ولذلك فانه من النادر وجود تفكير اجتماعي يتناول أصولاً ومسائل عامة من الناحية النظرية ؛ أو يفصح عن آراء اجتماعية. ذلك أن تلك القبائل كانت في حروب متواصلة مع بعضها البعض ، أو كانت القسوة هي منطق العلاقات بين هذه القبائل (١) .

---

(١) ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم (زهير)

وعندما جاء الإسلام بنظرياته الاجتماعية ، أكد أن للإنسان كرامة ورسالته وقرر وحدة النوع الإنساني ، من حيث إنتماء الآدميين إلى أب واحد وإلى أم واحدة . ورتب على ذلك - بالرغم من تفرع هذا النوع إلى شعوب وقبائل - ضرورة التعارف والتراحم والتسامح على أساس المساواة الطبيعية والرحم الإنساني الشامل . وقرر وجوب الإخاء والسلام بين الناس من حيث المبدأ أو القاعدة ، ونبه إلى تاريخ الأمم والممالك الماضية ، حاثاً على إدراك أسباب التغير الاجتماعي وقوانينه مشيراً إلى أن فساد المترفين أو الحيدة عن قوانين الطبيعة من أسباب إنهيار الدول وضياع الأمم .. الخ. ولم يخل القرآن الكريم من إشارة إلى بعض النظم السياسية وبيان مساوئها ، وإلى ضرورة قيام بناء الجماعة على أساس خدمة كل واحدة منها للأخرى وإلى بعض الظواهر الاجتماعية ، مثل التقليد وماله من سلطان ومثل القدرة على التخلص من سلطان الآراء والعادات الموروثة ، ومثل الإشارة إلى الأخلاق والنزعات والحصل المترتبة على نوع الحياة وظروفها ، وما إلى ذلك .

وقد خرج العرب بفضل الإسلام من مرحلة القبلية والشعور القبلي إلى مرحلة الأمة الموحدة والشعور بالجماعة الواسعة النطاق ، ومن مرحلة الرياضات المتفرقة إلى مرحلة الرياسة السياسية الجامعة ، ومن مرحلة الشعور الفردي - أو العقلي على الأكثر - إلى مرحلة الشعور الاجتماعي . بل الإنساني على نطاق واسع . ويومئذ بدأت تفكيرهم الاجتماعي بالمعنى الصحيح ، وظهرت لهم نظريات لا تخصي ، جديرة بأن تدخل ضمن تاريخ النظريات الاجتماعية سواء في الناحية السياسية أو الاجتماعية - بمعناها الخاص - أو الاقتصادية . فقد كانت لهم نظريات في الرياسة السياسية وشروطها ، كما استفادوا من الدين الإسلامي في وضع نظم سياسية للتضامن الاجتماعي وكفالة الدولة للأفراد وضرورة القضاء على نظام الرق وتدعيم النظام الاجتماعي القائم على المساواة بين الناس . وتلك كانت اللبنة الأولى للفكر الاجتماعي الإسلامي .

وقد إندفع العرب برسالة الاسلام الى ثلاثة أرباع الكرة الأرضية .  
وأسسوا إمبراطورية إشتملت على أكبر تنوع من الأجناس والحضارات  
واللغات والتنظم السياسية والاجتماعية . . . وقد تطلب كل هذا ضرورة  
معرفة قواعد السياسة وتدير مشئون البشر ، بحسب مقتضى أحوال السياسة  
الحكيمة الناجحة في ذاتها وبحسب ما يلائم طبيعة الحياة البشرية . . . غير  
أن كل المؤلفات التي ظهرت ، في ذلك الحين ، مثل مؤلفات ابن المقفع  
المتوفى سنة ١٤٠ هجرية تقريبا وخاصة مؤلفه ( رسالة الصحابة ) يخاطب  
فيها الخليفة مبينا له أصول السياسة والإدارة الصحيحة كما نجده في كتابيه  
« الأدب الصغير - والأدب الكبير » ، يمنح نحو التهذيب الخلقى الشخصى  
والاجتماعى ، ويفرد مكانا للإرشاد السياسى للحاكم والمحكوم .

غير أن الباحث في موضوع الفكر الاجتماعى الإسلامى لابد وأن يحدد  
في بداية الأمر المرتكزات والمتطلعات التى يركز عليها ذلك الفكر الاجتماعى .  
هذا ولما كانت عناصر المجتمع هى الفرد والمجتمع والتنظيم الاجتماعى الذى  
يربط بينهما ، فإن تناولنا للفكر الاجتماعى الإسلامى ينبغى أن ينبثق من  
تصور الإسلام ، لكل من الفرد والجماعة والتنظيم الإسلامى للحياة  
الاجتماعية ، كما تقوم على التصور الواضح للكون الطبيعى أو العالم المادى  
الذى يعيش وسط خضمه هذا الإنسان . وعلى أن يتم كل ذلك في إطار  
الإيمان بالله سبحانه وتعالى ، خالق الإنسان ، وصانع الحياة ومدبر الكون  
وهنا تبرز نقطة الخلاف بين الإسلام وغيره من الأديان السماوية  
والأرضية ، وكذلك بينه وبين سواه من الفلسفات والمذاهب المادية : الأمر  
الذى يجعل منه نظاماً فريداً ، يحتوى على كل خير يمكن أن يأتى به دين  
أو فلسفة . ولا نريد أن نسبق الأمور ، ونقول : إن الإسلام نظام اجتماعى  
يتبرأ من كل إنحراف أو ضعف تتصف به المذاهب الأرضية في أى شكل من  
أشكالها ، وإنما سوف نترك الوقائع تتحدث وتعبّر عن ذواتها .

## أولاً : الفكر الاجتماعي والديانات السماوية :

( أ ) ذلك أن اليهودية كديانة سماوية كانت خاصة بشعب معين ، ومتوافقة مع فترة طفولة الإنسانية ومدى ما يمكن أن تتقبله من الأفكار الدينية الروحانية .

(ب) أما المسيحية فقد عرضنا للفكر الاجتماعي المنبثق عنها في الفصل السابق ، وكانت هذه الديانة أكثر إتساعاً من سابقتها ، ومتفقة مع التطور الذي إنتقلت إليه الإنسانية يومئذ .

(ج) على حين أن الديانة الإسلامية جاءت متميزة بالشمول والتكامل ومتلائمة مع التطور الاجتماعي الذي كان سائداً يومئذ ، ومهيأة للتكيف مع كافة التطورات الاجتماعية الحضارية التي تحققت بعد ذلك : وإلى أن تقوم الساعة كما سنرى بعد قليل :

## ثانياً : الفكر الاجتماعي الإسلامي والمذاهب الفلسفية :

(أ) فالماركسية : وهي ذائعة الصيت بإغراقها للعالم في بحار الصراع الدموي والقهر والاستبداد ، وبتحويلها للإنسان إلى « ترس » في آلة الحزب الشيوعي ، وتجريدها إياه من كل علاقه دينية تربطه بخالق هذا الكون ومدبره .

(ب) والفلسفة الوجودية تزعم الدعوة إلى الإرادة والحرية ، في الوقت الذي جرت فيه الإنسان إلى غابة من الحرية غير الملزمة بأي إطار أخلاقي مثالي ... غابة تسودها الفوضى بكل إنعكاساتها السلبية على كيان الفرد والجماعة والمجتمع ، وعلاقات الناس ببعضهم البعض ، وعلاقاتهم بالمجتمع .

( ح ) أما الوضعية المنطقية أو التحليلية وهو تسود الآن شمال غرب أوروبا منذ أعقاب الثورة الفرنسية ، فقد أغرقت نفسها في التحليلات



المغوية . وكبلت العقل البشرى بقيود الجزئيات على حساب النظرة الشاملة  
نتى تستوعب الحلول واسعة المدى لمشكلات الإنسان . وهى - أيضا -  
على يدى مؤسسها « أوجست كونت » وضعت الدين جانبا .

( د ) على حين أن البراجماتية : - على يدى مؤسسها وليم جيمس (١) -  
تؤله الفرد على حساب المجموع ، وتضع معايير تتقدم والنجاح لا تكنى إلا  
لعذاب المجتمع فى سبيل صعود الفرد ، حتى تصل بالنظام الإقتصادى  
الرأسمالى إلى مرحلة الإحتكار والإستبداد والقهر المستتر تحت أروية  
الحرية المزيفة .

إن حصاد هذه الفلسفات هو ما تراه اليوم من دماء تسيل فى شرق  
آسيا وأفريقيا أنهاراً بفعل الماركسية حيناً وبصراعها مع المذاهب الأخرى  
من أجل الإحتكار ومناطق النفوذ حيناً آخر ، وما ينتظر منطقنا العربية  
من إسالة مماثلة للدماء . وقد برزت نذر هذه الشرور فى أفغانستان واليمن  
الجنوبية وإيران . . . وكذلك من موجات « الهبز » المتحللة التى تسود  
أوروبا ومن الإنتحار الجماعى فى « جوايانا » الناتج من التفسخ الاجتماعى  
والإنهيار الأخلاقى فى الولايات المتحدة الأمريكية (٢) . . . تلك هى الفلسفات  
الماركسية والوجودية والبراجماتية والوضعية التى أسهمت فى شقاء الإنسان ،  
وأسدلت ستائر براقعة على ما يجرى من ظلم وعنف وجرائم وإنتحار جماعى  
وتفسخ خلقى ، ومادية متبدلة أصبحت هى السمات الرئيسية للحياة  
الاجتماعية المعاصرة .

ولكن الفكر الاجتماعى الإسلامى النابع من وحى السماء والرسالات  
السماوية وسنن الأنبياء واجتهادات الأئمة والفلاسفة المسلمين الحكماء ،  
والذى منح الإنسان فى الماضى الإقتناع الفكرى الذى ينشده والحياة  
الاجتماعية التى توفر له السكن والطمأنينة والأمان . . . قادر اذا نحن عدنا  
إليه أن يمنحنا ما منحه لأسلافنا . وإذا نحن أخذنا من نظريات العالم المعاصر  
أصلحها للبقاء بعد تطهيرها من الخبائث ، وإذا كانت الصلوات التى تربطنا

---

(١) دكتور محمد السنيطى : وليم جيمس ، القاهرة ١٩٥٧

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى علم الاجتماع الدينى مكتبة غريب ، القاهرة ١٩٨١

بأسلافنا تسير من الذاحية الاجتماعية في تيار واحد ، أساسه محاكاة المنكرين الاجتماعيين السابقين في نوع ما صنعوه ، أى أن نصنع الآن في ظروف هذا العصر . مثل ما صنعوه هم في ظروف عصرهم . ولكن ذلك لا يعنى أن نعالج نفس المشكلات التى عالجوها ، أو أن نصل إلى نفس النتائج التى توصلوا إليها ، بل يكون أن نتبع الأسلوب نفسه الذى إتبعوه . وأن نقف الوقفة نفسها ، وأن ننظر من الزاوية نفسها التى نظروا منها . . . . وكل ما فى الأمر هو أنهم حين نظروا ، كان منظورهم ساحة أخرى غير الساحة التى ننظر نحن إليها فى الوقت الحالى المملوء بالمبتكرات التكنولوجية التى تخطف بجديدها المتلاحق - كل يوم - أبواب العقول .

وقبل أن نتحدث عن بعض المفكرين الاجتماعيين المسلمين ، لعل من المفيد أن نحدد الأصول الفكرية الاجتماعية التى قام عليها المجتمع الإسلامى فى صورته الأولى .

#### ١ - الأسس الإسلامية لنشأة المجتمع :

لم يكن الفكر الاجتماعى الإسلامى فكراً خيالياً ، وإنما كان فكراً يرتبط بالواقع الاجتماعى القائم ، وتلك قاعدة منهجية سليمة ، بالإضافة إلى الإستنارة الإلهية من وحى الرسالات السماوية . ولقد بدأت أولى مراحل تكوين المجتمع الإسلامى الأول فى مكة عن طريق الإهتمام بثلاثة عناصر رئيسية وهى الفرد والجماعة والنظام ( التنظيم ) الاجتماعى .. وفيما يلى دراسته لكل من هذه العناصر فى ضوء الفكر الاجتماعى الإسلامى .

#### أولاً : الفرد فى الفكر الاجتماعى الإسلامى :

كان منطقياً أن تبدأ عملية التغير الاجتماعى من مجتمع جاهلى إلى مجتمع إسلامى من الفرد . والفرد فى نظر الإسلام هو ذلك المخلوق الذى يشارك غيره من المخلوقات الكونية فى بعض صفاتها ، وينفرد عنها بالبعض الآخر من الصفات التى تميزه كإنسان ، فهو يشاركها التراب فى أصل خلقته

وعناصر تركيبه . وعلى ذلك يقرر الإسلام الطبيعة المادية للإنسان بتأكيده  
أنه قبضه من طين .

والإسلام إذ يعترف بهذه الطبيعة يستجيب لحاجاتها المادية ، فيوفر  
ويتيح لها الأكل والشرب والملبس والإقامة ، ويزود الإنسان الفرد  
بالطموح ليحفزه مع غيره على تعمير الأرض وتشديد الحضارات . وفي  
سبيل ذلك يدعو إلى العمل ويشجع على إستغلال الأرض وتسخير الكون  
لمصلحة هذا الإنسان . وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى « هو الذى جعل  
لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور »  
( الملك ١٥ ) ويقول أيضاً « هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب  
ومنه شجر ، فيه تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل  
والأعناب ومن كل الثمرات ، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون » (النحل  
١٠ : ١١) ويقول جل من قائل « هو الذى سخر لكم البحر لتأكلوا  
منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه  
ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون » ( النحل ١٤ ) .

وبجوار إقرار الإسلام للطبيعة المادية للإنسان ، وإستجابته لحاجاتها ،  
فإنه — من جهة أخرى — يقرر أن الإنسان نفحة من روح الله عز وجل ،  
وهذا مما ينفرد به الإسلام ، إذ يقول سبحانه وتعالى للملائكة « فإذا سويته  
ونفخت فيه من روحي ، فقعوا له ساجدين » ( الحجر ٢٩ ) ومعنى ذلك  
أن الإسلام يعترف لهذا الكيان الروحي بما يشبع حاجاته الروحية ، من  
عقيدة ومثل عليا وقيم إجتماعية ، ويحبذ الطاقات والقدرات للإصلاح  
النفسى ، ومحاربة الشرور وإقامة العدل عن طريق إتصاله بالله سبحانه  
وتعالى ، ومراقبته فى كل أنماطه السلوكية .

وحين يؤكد الإسلام ذلك الكيان الروحي ، فإنه لا يسلك سبل المذاهب  
لمثالية المغالية ، تلك التى تقرر أن الجانب الروحي من الإنسان هو الحق  
كله ، وأن ما عداه باطل وخداع ، الأمر الذى مهد الطريق للغلو والتطرف

في تلك الجوانب ، وأتاح الفرصه للسعى لمحاربة الجسد، وشجع على الرهينة أو المغالاة في التصوف وإتخاذ الجانب السلبي ، في الوقت الذي يؤكد فيه الإسلام إرتباط الطاقة الروحية بالطاقة الجسمية إرتباطاً موضوعياً . ويطالب الإنسان بأن يكون إيجابياً يمارس مختلف الأنشطة في الأرض من حراثة وزراعة وتعمير ، لأنه خليفة الله في الأرض . وبذلك يتحقق التعاون والإنسجام بين مطالب الجسم وشفافية الروح ، فيلتقيان في وحدة وسلام دون تنافر أو تنابد .

ومن جهة ثالثة يعترف الإسلام بالطاقة العقلية للإنسان كجزء مكمل لهويته ، ويميز لشخصيته . بيد أن الإسلام لا يجعل من هذه الطاقة ترفاً يمارسه الإنسان كما تمارسه الفلاسفة في أبراجها العاجية . وإنما جعل الإسلام من العقل أمراً واقعياً ، وأداة للعمل ومنهاجاً للوصول إلى اليقين ، ووسيلة للنظر والملاحظة ، والتأمل ، إستجابة لقوله تعالى « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » ( الأعراف ١٨٥ ) ويقول سبحانه وتعالى أيضاً « فلينظر الإنسان إلى طعامه ، إن صبين الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شقاً . فأنبتنا منها حبا وقضبا » ( عبس ٢٤ - ٢٨ ) ويقول جل من قائل « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت ، ( الغاشية ١٧ - ٢٠ ) وكذلك يقول سبحانه وتعالى « وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل ، صنوان وغير صنوان ، يسقى بماء واحد ، ونفضل بعضها على بعض في الأكل ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » ( الرعد ٤ ) .

ولم يكتف الإسلام بذلك ، وإنما شجع العقل وجعله وسيلة للتفكير بمعناه « العلمي » الذي يستهدف الدقة واليقين ، ووجهه إلى أولئك الذين يعتمدون على الحدث والتخمين أو الظن ، ويستمدون تفكيرهم من السلطة والخرافات والعادات والأعراف والتقاليد العمياء ، وجهه إليهم النصح ليعتمدوا في دراساتهم وبحوثهم الدينية والاجتماعية على الواقع العملي بدلا



من الظن أو التخمين . إذ يقول سبحانه وتعالى « وما هم من علم إن يتبعون  
إلا الظن ، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » ( النجم ٢٨ ) ويقول :  
سبحانه وتعالى للذين يستكبرون لسلطة العادات والأعراف والتقاليد الجامدة  
أن إعملوا عقولكم فيما أنتم بصدده . ولا تقولوا كما قال البعض « إن وجدنا  
آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » ( الزخرف ٢٣ ) أو كالذين  
« قالو ، بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » ( البقرة ١٧٠ ) . وإذا كانت  
المقتضيات الأخلاقية في المناهج الحديثة للبحث العلمي ترفض استخدام  
أجهزة التسجيل أثناء الاستبارات ( المقابلات العلمية ) إلا باذن المبحوث  
فإن الإسلام ذهب إلى أبعد من ذلك : وإعتبر المسلم مسئولاً ، حتى عن  
السمع والبصر . فقال تعالى في مجال التثبت ومحاولة الوصول إلى اليقين  
« ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك  
كان عنه مسئولاً » ( الإسراء ٣٦ ) .

وبذلك رسم الإسلام للفرد منهاجاً لتنمية طاقاته الفكرية ، حيث وضع  
له بذلك الخطة المثلى للتدبر في نظام الكون ، والتأمل في النفس البشرية ،  
مستهدفاً تدريب الإنسان على أسس البحث العلمي بالأسلوب الإسلامي ،  
وطبعه بطابع الدقة والتنظيم المتمثل في وحدة الطبيعة وثباتها واتساقها  
وتعدد أنواعها ، فإن الكون المادى يقوم على نظام بديع ، ودقة معجزة ،  
تحمل الإنسان على التأمل وتدقيق النظر ، وتنمى فيه حاسة الملاحظة المنهجية  
والتحليل الموضوعى . وهكذا يوجه الإسلام عقل الإنسان إلى التفكير  
والتأمل والاستنباط ، ولكنه التأمل المرتبط بالواقع القائم على ملاحظة  
الظواهر والكشف عن العلاقات التى تربط بينها وتحديد القوانين التى  
تحكمها ، حتى يمكن التنبؤ بما يمكن أن تكون عليه هذه الظواهر فى  
المستقبل ، ومن ثم يكون تخطيطه الاجتماعى مستنداً إلى حقائق واقعية .  
وبالإضافة إلى ذلك ، فإن لهذا التأمل غاية علمية تتمثل فى إقناع الإنسان  
بما فى الكون وما فى نفسه من دلائل وآيات تثبت قدرة الله سبحانه وتعالى ،  
وأنة الخالق والصانع والمدبر لكل شئ . وعن طريق هذا المنهاج فى

التفكير الاجتماعي الواقعي يصل الإنسان المسلم إلى الإيمان بالله سبحانه وتعالى عن إقتناع عامي . كما يصل الى فهم الظواهر التي تحيط به فيها علمياً وبعيداً عن الشطحات الفلسفية أو التفكير الخرافي . وتلك هي أسس المنهج العلمي الإسلامي الذي يربط الإنسان بواقعه ولا يجعله ينطلق وراء الخرافات أو القياس المنطقي أو القياس المتتابع ، وما الى ذلك مما تجاوزه مناهج البحث العلمي الحديثة .

ذلك هو التصور الإسلامي للفرد ، وذلك هو مفهوم الإسلام للتكوين الثلاثي لطبائع الفرد من جسم (الطبيعية المادية) ومن روح (الطبيعة المعنوية) ومن عقل (الطبيعة الفكرية) .

ومن خلال ذلك كله يتحدد الفكر الاجتماعي الإسلامي الشمولي للفرد وتصوره للإنسان السوي الذي يعمل كل من جسمه وروحه وعقله في تكامل وتوازن ، دون توهم وجود نزاع أو صراع بينهما . ذلك أن الإسلام رفض منذ البداية النظرة الثنائية التي تجزئ الإنسان فتجعل منه جسماً من جهة وروحاً من جهة أخرى ، يعلن كل منهما الحرب على الآخر . ورفض أيضاً النظرة الانفصالية التي تجعل منه جسماً مستقلاً (الفلسفة الوجودية) طوراً ، وروحاً مستقلة (الرهبة المسيحية) طوراً آخر ، وعقلاً مستقلاً (الفلسفة البراجماتية) طوراً ثالثاً . . . رفض الإسلام كل هذا عندما تناول الإنسان من منظور كلي ، أو في إطار مجالي نظر الى جسمه وروحه وعقله وحياته المادية وحياته الروحية وحياته العقلية . ووجد طريق الإتجاه لهذه جميعاً ، كي تعمل في تكافل وإتساق. ولا ريب في ذلك فهي نظرة دين الفطرة الى الإنسان ، نظرة تتناول الذات الإنسانية أو النفس البشرية بدقة وشمول وتكامل وموضوعية ،

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : قواعد البحث الاجتماعي . الطبعة الثالثة ، القاهرة

لنتجها إلى طريق العمل لخير الإنسان فرداً ومجتمعاً ولتحقيق له السعادة أولاً وآخرأ .

وفي ضوء تلك النظرة المتكاملة للفرد في إطار ما يحيط به من ظواهر طبيعية واجتماعية : معنى الإسلام إلى تغيير الفرد ليتلاءم مع الشكل الجديد للمجتمعات ، تمهيداً للوصول إلى المجتمع الإسلامي ذلك أن :

- الفرد في الجاهلية كان يحكم السيف في كل معاملاته وعلاقاته مع الآخرين دون تحكيم العقل : ولكن الإسلام فرض على كل مسلم أن يرد السيئة بالحسنة . وقد إلزم الجميع بهذا المبدأ بحيث لم يسجل التاريخ أن فرداً مسلماً رد أذى بأذى ، بالرغم من أن بعضهم قد تعرض للتعذيب حتى الموت من شدة الأذى في صدر الدعوة الإسلامية . وظل هذا الوضع قائماً إلى أن أذن لهم باخجرة إلى المدينة « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير » (١) .

- كان الفرد في الجاهلية - خضوعاً لمنطق القوة - يهاجم الآخر في الطريق ، فإذا إنتصر عليه أخذ متاعه ومن معه من أهله سواء أكانت زوجته أو ابنته أو أمه أو أولاده . . ولم يكن المهزم يشكو من ذلك باعتباره من الأمور الطبيعية يومئذ . . . غير أن الإسلام حرم ذلك ، وأوجب الاحتكام إلى قضاة عدول لفض تلك المشكلات على أساس من العدالة الإسلامية ، تطبيقاً لقوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » (٢) . وتأكيذاً لهذا المبدأ المساوي ، وزيادة في الإيضاح قال الخليفة الأول للمسلمين في الخطبة التي إفتتح بها خلافته « الضعيف فيكم قوى عندي حتى آخذ له حقه ، والقوى فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه » .

---

(١) آية ٣٩ من سورة الحج . (٢) آية ٦٥ من سورة النساء

— كان الفرد في الجاهلية يثار لنفسه ؛ فأوجب الإسلام على الفرد المسلم أن يترك القصاص لأولى الأمر . ذلك أن الفرد كان في الماضي يثار لنفسه إذا استطاع ، فإن لم يستطع راح يقوى نفسه من أجل ذلك ، كما هو الحال في ريفنا المصري حتى الآن ، فجاء الإسلام ليقول في دستوره : يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ، الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى ، فمن عفى له عن أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن اعتدى بعد ذلك ، فله عذاب أليم . ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون «(١) . . . وجاء بهذا الدستور أيضاً . . . إن النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون «(٢) .

ولم يترك القرآن الكريم للمجنى عليه أن يبالغ في القصاص إستناداً إلى معاونة الله له ، أو أن يظل ضعيفاً عن تنفيذ القصاص ، حيث يقول القرآن الكريم : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً »(٣) . وإنما من الضروري أن يكون العقاب مساوياً للإثم « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ، ولئن صبرتم لهو خسر للصابرين ، وأصبر وما صبرك إلا بالله »(٤) . . . أى المساواة بين الجريمة والعقاب . ويلاحظ أن الإسلام خضوعاً للمنطق الاجتماعي لم يكن يمنع القصاص في مجتمع كان الثأر دستوره الأوحى ، ومن هنا أتى القصاص وأسنده لأولى الأمر ، وفضل على كل هذا العفو والصفح .

(١) الآيتان ١٧٨ ، ١٧٩ من سورة البقرة .

(٢) الآية ٤٥ من سورة المائدة . (٣) آية ٣٣ من سورة الإسراء .

(٤) الآيتان ١٢٦ ، ١٢٧ من سورة النحل .



— كانت حياة الفرد في الجاهلية كلها العهر والإباحية ، فقد كانت بعض نساء بني عامر تطفن حول الكعبة عاريات أو حاسرات ، يرددن أشعاراً كنّها الإغواء والإثارة . وكان بعض الشباب والرجال يستجيبون لذلك . . فحرم الإسلام ذلك بقوله « يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ، ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين » (١) .

— كانت حياة الفرد في الجاهلية كلها السلب والنهب والعدوان ، فحرم دستور الإسلام ذلك ، حتى أن المسلم ، كان خوفاً من الله يتمسك بالأمانة ، فقد روى الطبري أنه لما هبط المسلمون المدائن وجمعوا الغنائم أقبل رجل ومعه حق من الجوهر الفريد . ودفعه إلى صاحب الغنائم فعجب صاحب الغنائم ومن معه من ذلك الحق « العنبة » وقالوا : ما يعدله كل ما جمعنا اليوم . وسألوا الرجل : هل أخذت منه شيئاً ؟ فقال : أما والله لو لا الله ما آتيتكم به . فقالوا : من أنت ؟ فأجاب : والله لا أخبركم لتحملوني . ولكني أحمد الله وأرضى ثوابه .

— كانت آفاق الفرد في الجاهلية تتميز بالضيق ، ومن ثم كان كل ما يسمعه عن قوة الدول المجاورة يرهبه أو يسبب له الرعب ، بالرغم مما ينطوى عليهم من مبالغات . . . فزوده الإسلام بالإيمان الذي ساعده مع بقية المسلمين على تكوين إمبراطورية مترامية الأطراف . وبالتالي إتسع نطاقه الفكري ليشمل العالم كله .

— كانت فردية Individuality الفرد خافية وراء الشعور القبلي أو الجمعي بحيث كان يصادق من تصادقه قبيلته ويعادي من يعاديه ، دون أن يكون له حق الاعتراض على شيء ، فقرر الإسلام أن يكون كل فرد مسئولاً عن نفسه بقوله تعالى « لا يضركم من ضل إذا إهتديتم » (٢) حتى

---

(١) آية ٥٨ من سورة الأحزاب . (٢) آية ١٠٥ من سورة المائدة .

واو كان من ضل هذا أبا أو أما أو أخا أو رئيسا للقبيلة أو للدولة تطبيقا لقوله تعالى « وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم ، فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معرّفاً(١) » وهنا نجد القرآن الكريم حريص على الروابط الاجتماعية بين الأبناء والآباء — وصاحبهما في الدنيا معروفاً — مع حرصه على أن تكون للفرد ذاته « فرديته » الاجتماعية المستولة .

— كانت حياة الفرد في الجاهلية كلها الأنانية وفضل الإسلام عليها الإيثار ، بمعنى أن على الفرد أن يوسع دائرة شعوره الاجتماعي بحياة الآخرين فلا يموت من التخمة وجاره جائع ، ولا يرفل في الحرير وجاره عارى... لقوله « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم ، وأزواجكم وعشيرتكم ، وأموال اقترفتموها ، وتجارة تخشون كسادها ، ومساكن ترضونها ، أحب إليكم من الله ورسوله ، وجهاد في سبيله ، فربصوا حتى يأتي الله بأمره »(٢) فهذه الآية تقضى على كل فرد مسلم أن يعيش لأهله وذوى قريبه أكثر مما يعيش لنفسه . . . بل ويؤثرهم على نفسه لقوله تعالى « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » .

— كانت حياة الفرد في الجاهلية كلها الوثنية فحرمها دستور الإسلام وفضل عليها الوحدانية فقد كان الفرد قبل الإسلام يسجد لغير الله ويعبد الالة والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، فحرم الإسلام ذلك وفضل عليها الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله . ولما كان التدين كظاهرة اجتماعية لا يخلو منه مجتمع ، فإن الفرد كان ينتقل من دين مادي إلى آخر مادي يتصور أنه أكثر نفعاً . . . ولكن القرآن الكريم أخذ بالفرد من عالم الماديات إلى عالم الروحانيات . ويؤكد ذلك قوله تعالى على لسان إبراهيم « فلما رأى القمر بازغا ، قال هذا ربي ، فلما أفل . قال لن يهدينى ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة . قال هذا ربي ،

---

(١) آية ١٥ من سورة لقمان .

(٢) آية ٢٤ من سورة التوبة .

هذا أكبر . . . (١) . وبذلك ، يعد المرء يمتغي من وراء عبادة المنفعة  
انعاحلة . ولم يقع بأن ضوء الشمس وحرارتها كافيان لحمل الشمس لها  
يعبد . . . فما بالك بحجر ينحته بيده وينصه بقواه . وإنما أصبح الفرد  
يعبد لها يقول للشيء كن فيكون .

— كانت حياة الفرد الرجل في بعض القبائل تقوم على إمتنان المرأة  
أو على الأقل عدم مساواتها بالرجل فقرر لها الإسلام حقوقاً مساوية لحقوق  
الرجل ، قبل أن تحقق لها أوربا بعض هذه المساواة بثلاثة عشر قرناً من  
الزمان ، بمعنى أن الإسلام نقاها من متاع يورث إلى إنسان يرث . بحيث  
تأخذ من تركه زوجها وذويها نصيباً مفروضاً ، وتقف مع باقي الوارثين  
على قدم المساواة . فقد شاع في الجاهلية أن البنت لا ترث من أبيها ، كما  
لا ترث الزوجة من زوجها . ولا الأم من ابنها . . . فقد كانت قاعدة  
الميراث أن يرث — فقط — من حمل السيف وطعن بالرمح وزاد عن  
حمى القبيلة . ومن ثم لم تكن المرأة ترث .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل كذن من حق الوارث أن يرث أرملة  
الموروث أيضاً . بأن يذهب إليها بعد موت زوجها . ويلقى عليها رداءه ،  
وحيث يكون له أن يتزوجها أو يزوجه من غيره ويقبض مهرها . . . وقد  
أدى ذلك إلى اعتبار إنجاب البنات كارثة تتطلب البكاء والنواح . ودرءاً  
لتنك الكارثة إتجه بعض العرب في الجاهلية إلى وأد البنات ، بمعنى أن  
يحمل العربي لبنته ويحفر لها ويثدها دون ذنب جنته أو جريرة إقترفتها . .  
إلا الخوف من العار الذي قد تجلبه . وقد حرم الإسلام ذلك بقوله تعالى  
« وإذا المؤودة سئلت بأى ذنب قتلت » (٢) . كما حرم ميراث المرأة بقوله  
تعالى « لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها » (٣) .

---

(١) الآيتان ٧٧ من سورة الأنعام .

(٢) الآيتان ٨ ، ٩ من سورة التكاوير : (٣) آية ١٩ من سورة النساء .

ومن جهة أخرى لم يكن الغرض من الزواج هو المعاشرة الزوجية بالمعنى الاجتماعي المفهوم « هن لباس لكم وأنتم لباس لهن » (١) . وإنما كانت المرأة مجرد « وعاء » للمتعة وإنجاب الأطفال ، بحيث كانت المرأة غير الحائزة لتلك الخصائص ، أى المرأة العاقر يدعها زوجها لغيره ، حتى إذا حملت إستردها زوجها ونسب حملها اليه ، وهو الأسلوب الذى كان يعرف بإسم « نكاح الإستبضاع » . وقد حرم الإسلام ذلك الأسلوب الذى يغير من الطبيعة الاجتماعية للمرأة ، لما فيه من مخاز وعيوب. وهاجم القرآن الكريم وأد البنات وجعله من الجرائم القاسية ، وحدد الإسلام عدد الزوجات ، بعد أن كان مطلقا ، وآثر الزوجة الواحدة اذا خيف عدم العدل .

— كان الفرد فى الجاهلية يعانى من إجحاف النظام الطبقي السائد ، فقد كانت القبائل تتفاوت تبعاً للدم والنسب .. ولكن الإسلام أرجع التفاوت لعامل مكتسب وهو التقوى والعمل الصالح ، تطبيقاً لقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (٢) . وزاد الأمر وضوحاً وتأكيداً بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام « أيها الناس إن ربكم واحد . كلكم لآدم وآدم من تراب ، لا فضل لعربى على عجمى ، ولا لعجمى على عربى ، ولا لأحمر على أسود ، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى (٣) » . وهكذا لم يعد هناك فرد أفضل من الآخر لمجرد إنتمائه إلى طبقة معينة أو لأى عامل خلقى ، وإنما التفضيل يأتيه من إلتزامه بتقوى الله ، أى من عامل مكتسب متاح لمن يشاء .

وهكذا نجد الإسلام قد سبق الثقافة الغربية المعاصرة بأن جعل الإنسان محور الإهتمام . وإذا كانت الثقافة الغربية المعاصرة تنظر إلى ما يجعل الإنسان

---

(١) آية ١٨٧ من سورة البقرة . (٢) آية ١٣ من سورة الحجرات .

(٣) رواه أحمد فى مسنده .



إنساناً في الواقع الدنيوي فحسب . فإن الفكر الاجتماعي الإسلامي بنفرد بنقطتين : وعما أنه لا بد من مجاوزة الواقع الدنيوي إلى ما قبله وإلى ما بعده . فالإسلام يرسم للإنسان خريطة أوسع من تلك التي يتصورها مفكرو العصر ضيقة وغير متكاملة . والفكر الاجتماعي الإسلامي مع مفكرى الغرب في الرقعة التي حصروا أنفسهم فيها . ولكنه أضاف إليها سابقة وأخرى لاحقة . أما الأولى فهي خاصة بالذى خلق الإنسان ، وأما الثانية فهي خاصة باليوم الآخر أو يوم الحساب وذلك هو البعد الأخلاقي الذى يضيفه الفكر الاجتماعي الإسلامى ويتميز به على غيره .

وإذا نحن أخذنا هذا المبدأ الأخلاقي ؛ وأضفنا إليه الثقافة المستمدة من الفكر الاجتماعي المعاصر . فكأننا نقول بعبارة أخرى أنه لا بد من أن نضيف مبدأ الإرادة إلى جانب مبدأ العقل - أو - مبدأ الوجدان على اعتبار أن الثقافة المعاصرة أهم أضلاعها .

( أ ) العقل متمثلاً في العلوم والصناعة والأجهزة العلمية القائمة والمتصورة .

( ب ) الوجدان الذى يتبدى عندهم من الفنون التعبيرية والتشكيلية .

( ج ) والإرادة وهى بادية عندهم فى الفلسفة الوجودية ، ولكن على صورة تختلف عما هو قائم فى الإسلام .

فالإرادة فى الفكر الاجتماعي الغربى مسئولة ، ولكننا نتساءل : مسئولة أمام من ؟ . . . إنها مسئولة أمام الإنسان نفسه فحسب . بينما الفكر الاجتماعي الإسلامى يجعل هذه الإرادة أو الجماعية مسئولة أمام الله يوم الحساب .

وعلى ذلك فإذا نجح المفكرون الاجتماعيون المسلمون فى التوفيق بين مقومات الحضارة العربية ومقومات الشخصية الإسلامية العربية بالصورة التى أوضحناها هنا ، نكون قد أنتجنا فكراً اجتماعياً إسلامياً جديداً ،

ولكن على نفس الطريقة التي أنتج بها أسلافنا فكرهم الاجتماعي الإسلامي في عصرهم . وليس ذلك بمستحيل . ذلك أننا إذا تلفتنا حولنا على صعيد الفكر الاجتماعي العالمي ، نجد أربع اتجاهات فكرية رئيسية تنقسم العالم الغربي :

– المادية الجدلية في الشرق الأوروبي والآسيوي .

– الوجودية في غرب أوروبا .

– التحليلية أو الوضعية المنطقية في الشمال الغربي من أوروبا .

– والبراجماتية في الولايات المتحدة الأمريكية .

وكل من هذه الاتجاهات الأربع يكمل الآخر ، بمعنى أن كلا منها قد إختار سؤالاً رئيسياً يسعى للإجابة عليه ، مع ملاحظة أن هذه الأسئلة الأربعة لا تتناقض ولا تتداخل مع بعضها البعض . . . . . والسؤال الذي نقرحه للإتجاه الجديد في الفكر الاجتماعي الإسلامي ، محاولة التوفيق بين العقل والنقل . وهي محاولة سبقنا إليها : الكندي ، وابن سينا ، والغزالي والرازي ، وابن رشد ، وابن خلدون . . . . . وكانوا يقصدون بذلك التوفيق بين ما قالته اليونان بصفة خاصة في فلسفتهم ، وما نزلت به العقيدة الإسلامية من شرائع وعقائد . تلك هي الوقفة التي ينبغي أن نقفها وأن تكون هي مرتكز النظرية . ومن ثم تصبح مهمتنا الأولى أيضاً هي « العملية التوفيقية » وهي عملية لم يصبح طرفها مفكرو اليونان وحدهم أو الهند أو فارس . . . . . وإنما أصبح طرفها الخارجي في أيامنا هذه هو الغرب كله . . . . . أو أوروبا وأمريكا – بما فيهما من علوم وصناعة وفنون وأشكال جديدة في الأدب والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وما إلى ذلك من مقومات الفكر الاجتماعي الجديد . هذا من جهة ومن جهة أخرى ، فإن إسلامنا بما يحمل من شرائع وعقائد ، بالإضافة إلى اللغة وفروعها ، وإلى الذوق الفني ، سواء أكان ذلك شعراً أو تصويراً أو عمارة أو غير ذلك من مقومات الشخصية الإسلامية لا يزال

ثمّ هو منذ ألف وأربعمائة عام . ونحن لا نرى . ولا نملك تغييراً  
في الأصول الدينية ، وإنما تطويراً لفهمنا لهذه الأصول ، بما يتفق مع  
الحياة الاجتماعية الحديثة . وبذلك نكون قد أخذنا بيد الفرد المسلم  
نعاصر إلى الطريق المستقيم .

### ثانياً : المجتمع في الفكر الاجتماعي الإسلامي :

ينظر الإسلام إلى المجتمع على أنه جسم واحد ، يتكون من  
أعضاء مختلفة الوظائف ، ولكنها تحس بإحساس واحد ، وتتعاون كلها  
على جانب المنفعة ودفع الضرر . حيث يقول الرسول عليه الصلاة والسلام  
« مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا  
إشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » وإذا تجاوزنا  
عن كلمة « جسد » في هذا الحديث . فإنه يبقى لنا بعد ذلك تعبيراً  
اجتماعياً يتميز بنبض الحياة عن مجموع أفراد المجتمع . أو عن  
اجتماع . ويضيف عليه الصلاة والسلام إلى ذلك قوله « والذي  
نفسى بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » وتلك هي  
أعلى مراتب الأخوة الاجتماعية في المجتمعات . وعلى ذلك يمكن تعريف  
المجتمع في التصور الإسلامي بأنه « أسرة كبيرة تتشكل من هيئة تعاونية  
يشعر كل فرد فيها بمشاعر أخيه ، ويشاركه في السراء والضراء ، في  
الفقر والغنى . في الحقوق والواجبات ، وتقوم هذه الهيئة التعاونية على  
ركيزة الحب المتبادل ، حيث يضع كل إنسان نفسه موضع الآخر ، فيحب  
لهذا الإنسان ما يحب لنفسه . ويتمنى له ما يتمنى لشخصه ، ويخضعون  
جميعاً في كل ذلك لتشريعات سماوية واحدة . ولما يضعونه لأنفسهم من نظم  
ونشريات أرضية ، وهذا يعني أن حب المجتمع ممثلاً في مختلف جماعاته ،  
والإخلاص له والإيمان بأهدافه شرط لا يكمل الإيمان بدونه . ومن  
خلال هذا المبدأ يحدد الإسلام العلاقة بين الفرد والمجتمع تحديداً يقوم  
على أن الفرد في طفولته وصباه يحتاج إلى المجتمع . ومن واجبات المجتمع  
— والحالة هذه — أن يوفر لهذا الفرد كل ألوان التربية ومختلف حاجاته

الاجتماعية والنفسية والبيولوجية ، حتى إذا شب يصبح عضواً في الهيئة التعاونية للمجتمع ، شأنه شأن غيره من الناس ، ويخضع معهم لما يخضعون له من عادات وأعراف وتقاليد وما الى ذلك من الظواهر الاجتماعية . وبعبارة أخرى فإن العلاقة بين الفرد والمجتمع تقوم على التعاون وتبادل المنافع ، فالمجتمع يعين الصغير على الحياة ، وهذا الصغير عندما يكبر يعين المجتمع على الإستمرار ، مع ملاحظة أن المجتمع هو أستاذ الفرد وصاحب المدرسة التي يتعلم فيها هذا الفرد ، وهو الذي يخطط له كل المناهج التربوية في ضوء الشريعة الإسلامية .

والإسلام ينظر الى الفرد نظرة مزدوجة ، فهو فرد مستقل من ناحية ، وهو عضو في المجتمع من ناحية أخرى ، بمعنى أن علاقة الإنسان الفرد بالله علاقة مباشرة ، يقوم الفرد من خلالها بالتقرب الى الله فرداً مستقلاً ، ينجيه ويتعبده طوال حياته ، ثم يلتقى الله يوم البعث فرداً مستقلاً - أيضاً - ومسئولاً عن أعماله ، حيث يحاسب على كل صغيرة وكبيرة أحصيت عليه .

وفي هذا يقول سبحانه وتعالى « وكلهم آتية يوم القيامة فرداً ، ( مريم ٩٥ ) ويقول أيضاً « كل نفس بما كسبت رهينة » ( المدثر ٣٨ ) ويقول كذلك « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ( فاطر ١٨ ) وإنطلاقاً من هذه الصلة المباشرة بالله تعالى يتحدد الأساس الذي تقوم عليه الفردية المستقلة في الإسلام - كما حددناها من قبل - ذلك أن هذه الفردية تنسحب - أيضاً - على كل أمور الحياة الاجتماعية ، حيث يصبح كل فرد مكلفاً - من الناحية الاجتماعية - بأن يحارب المنكر ، وأن يتبنى القضايا العامة ، ويسهم في ترشيد سلوك الأفراد في المجتمع حاكمين ومحكومين للمساعدة والتعاون في إقامة حكم راشد ، ينفذ الشريعة الإسلامية ويسير على المنهج الإلهي . ومعنى ذلك أن دور الفرد في المجتمع ليس دوراً سلبياً ، وإنما هو دور إيجابي ، حيث يلزمه الإسلام



ويوجب عليه محاسبة الحاكم لمنع الانحراف عن طريق العدل والصواب والحق . . . . وتلك هي الإيجابية الإسلامية المتفاعلة مع واقع الحياة الاجتماعية والتي تتفق مع قوله صلى الله عليه وسلم « كلكم راع ، وكل راع مسئول عن رعيته » وقوله أيضاً « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » .

وللفرد أن يعمل ، ومن ثم فإنه يكسب ، ومع الكسب يجيز الإسلام للفرد حق الملكية الفردية ، وهنا يؤكد الإسلام - مرة أخرى - الذاتية المستقلة للفرد المسلم ، والمتمتعة بالحرية من الناحية الاقتصادية وإذا لم تتحقق هذه الملكية لسبب أو لآخر ، فإن الإسلام يتابع تحقيقها عن طريق إلزام الدولة بكفالة الفرد وحمايته من الضياع بالطريقة التي يراها . والفرد في هذه الحالة لا يستجدي ولا يطلب إحساناً ، وإنما يستمتع بحق أو جبه الله سبحانه وتعالى على الدولة من ماله الذي استخلفه فيه خالقه . وهكذا تبرز لنا في وضوح الفردية الإسلامية التي لا تختفي - كما كانت - وراء الشعور القبلي أو الجمعي ، كما تبرز العلاقة بين الفرد والمجتمع .

وبالنسبة لعلاقة المجتمع بالفرد ، فإن المجتمع بوصفه هيئة اعتبارية ، فإن له شخصيته المستقلة كذلك عن الفرد ، وله كيانه الإيجابي . فكما أن على الفرد واجبات محددة ، وهو مسئول عنها ذاتياً كفرد مستقل فإن الإسلام ألقى على المجتمع تبعات تؤكد ذاتية الجماعة المترابطة ، فالمجتمع مكلف - كجماعة من الأفراد - بإقامة شريعة الله وتنفيذها . وفي هذا يقول سبحانه وتعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ( آل عمران ١٠٤ ) وهذه الأمة التي يشير إليها سبحانه وتعالى بقوله « وأمرهم شورى بينهم » ( الشورى ٣٨ ) وكذلك هي التي يوجه النبي عليه الصلاة والسلام إلى ضرورة مشاورتها بقوله « وشاورهم في الأمر » وأيضاً هي التي يخاطبها الله

سبحانه وتعالى في كثير من الآيات القرآنية الكريمة ، حيث يضع لها الأحكام والقوانين والحدود . ولا سيما عندما يكون الأمر شريعة بقوله تعالى :

— « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » ( البقرة ١٨٣ ) .

— « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى » ( البقرة ١٧٨ ) .

— « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » ( النساء ٢٩ ) .

وهذه الأمة هي التي يخاطبها الله ليرسم لها طرائق الإرشاد والتوجيه؛ ولا سيما في الأمور التربوية بقوله سبحانه وتعالى « واعتصموا بحبل الله جميعاً ، ولا تفرقوا » ( آل عمران ١٠٣ ) وكذلك قوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الأثم والعدوان » ( المائدة ٢ ) .

هذا المجتمع أو هذه الأمة المؤمنة بما تنطوي عليه من أفراد يؤمنون بالله وبرسوله وبكتبه بمنحها الإسلام حق الهيمنة والسلطة ، بما يكفل التوازن بين حاجات الفرد ومتطلبات المجتمع ، في ظلال العدل والأمن من أجل تحقيق الرفاهية الاجتماعية للفرد وللمجتمع على السواء . وهنا يعطى الإسلام السلطة للشعب كله . وهذه السلطة تمارس عن طريق أولى الأمر ، وهؤلاء يصبح من واجبهم تقويم أى انحراف قد يقع من الفرد منفرداً أو من الأفراد مجتمعين . وما دامت جماعة أولى الأمر قائمة بواجب الاستخلاف عن الله في الحكم ، فلا يوجد ما يشجعها على الاستغلال والاستبداد والدكتاتورية ، فهي تنفذ في جميع الأحوال شريعة الله المنزلة لصالح الفرد والمجتمع على السواء . وهي — بهذا الوصف — تعتبر

الهيئة الشرعية المنوط بها رعاية شئون الدولة من مختلف النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . . . وكذلك هي المسئولة عن توفير متطلبات الدفاع عن أرض الوطن الإسلامى وشريعته ، والمسئولة - أيضاً - عن إدارة شئون رؤوس الأموال الاجتماعية والاقتصادية وحسن التصرف فيها والمسئولة - كذلك - عن توفير نظم الضمان والتأمين الاجتماعى للأفراد الضعفاء والمرضى والفقراء المحتاجين للمساعدات الاجتماعية . . . وأن تقوم بكل ذلك على هدى من شريعة الله ومنهاجه الذى رسمه فى القرآن الكريم وفى السنة النبوية المطهرة .

وعلى ذلك فإن المجتمع كما تصوره تعاليم الإسلام عبارة عن هيئة تتوازن فيها شخصية الفرد وشخصية المجتمع على نمط نظرية الأوائى المستطرفة ، حيث تعمل كلها فى تساند كالبنيان يشد بعضه بعضاً . وبالنسبة لعلاقة الفرد داخل هذا المجتمع ، فهى تقوم على المساواة النسبية لوجود فروق بين الأفراد من حيث العلم والخبرة والعمر والمهارة ، كما تقوم على المساواة الدينية ، ومحك التفرقة بين المسلم والمسلم هو « التقوى » نعم التقوى وحدها هى مقياس التفاضل بين المسلم الصالح والمسلم غير الصالح . لأن التقى هو الذى يرعى حقوق الله وحقوق المجتمع وحقوق الفرد . وفى هذا يقول سبحانه وتعالى : « يا ايها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣) وتلك هى الملامح العامة لشخصية المجتمع الإسلامى.

هذا ولم ينشأ المجتمع الإسلامى فى صورته الأولى فى مكة ، وإنما بدأت فى مكة عملية تكوين الفرد المسلم الملائم لهذا المجتمع كما أوضحنا ذلك فى الفقرة السابقة . عل حين أن تكوين المجتمع الإسلامى قد تم فى يثرب ، فى هذه المدينة وجد الرسول صلوات الله وسلامه عليه الطوائف التالية :

- المهاجرون ، وهم الذين فروا بدينهم من مكة إلى يثرب .
- الأنصار ، وهم الذين دخلوا الإسلام من سكان يثرب .
- اليهود ، وهم بقية من بنى إسرائيل ، مع من إعتنق اليهودية من العرب .

وكانت هذه الطوائف - باستثناء المهاجرين - تتكون من جماعات متنازعة متشاحنة ، كما كان بعضها من عبدة الأصنام ، وبعضها من أتباع اليهودية . . الخ . وكان الإسلام يرمى إلى صهر هذه الجماعات في بوتقة تهيئها إلى جماعة إسلامية جديدة ، عناصرها الأفراد بالصورة التي أوضحناها من قبل . . جماعة إسلامية جديدة تحمل محل جماعات الأوس ، والخزرج ، بنى - عبد مناف ، بنى أمية ، وبنى إسرائيل . . وغير ذلك . وتكون هي الجماعة الإسلامية التي ينتمى إليها المسلمون من يثرب أيّاً كانت قبائلهم وأيّاً كانت ديارهم . وعلى أن يعقب ذلك ربط هذه الجماعة الإسلامية بالجماعات غير الإسلامية التي تعيش معهم لتكوين المجتمع الإسلامي . ومن هنا فإن المجتمع الإسلامي المنشود هو المجتمع الذي تسوده روح الإسلام ويتعاون أعضاؤه وجماعاته أيّاً كانت دياناتهم فيما يحقق الخير للجميع .

هذا وكانت المراحل البنائية لتكوين هذا المجتمع وهي :

(١) أن يصبح للجماعة الإسلامية الجديدة ، منتدى أو ملتقى لا ينتمى إلى أى من الجماعات أو الطوائف السابقة ، لكى يلتقى فيه أفراد الجماعة الإسلامية الجديدة . وكان هذا المكان هو « المسجد » فهو مؤسسة اجتماعية ابتكرها الإسلام لكى تكون بيتاً للجميع ، وبيتاً للتشاور والقضاء ، وللتجارة . . . بل وللسمر أيضاً . . . كما يتاح للأفراد فيه الالتفاف حول الرسول ثم حول علماء الدين . . للوقوف على مبادئ الدين الإسلامى . . الخ .

وبذلك أصبح هذا المسجد عبارة عن مدرسة أو بوتقة تعاد فيها صياغة



الأفراد تمهيداً لإعادة تكوين أفراد الطوائف السابقة في شكل جماعة بالخصائص التي حددناها من قبل .

(ب) أن تقوم العلاقات بين الجماعة الإسلامية على المؤاخاة فليست المؤاخاة التي جاء بها الإسلام بين الأوس والخزرج فحسب ، وإنما أوجبها الرسول على المهاجر والمهاجر، الأنصاري والأنصاري ، المهاجر والأنصاري ، وبين الأوسى والخزرجى بالرغم مما كانت بينهم من حروب لم تندمل جراحها بعد . . . بل وآخى الرسول الكريم بين رءوس بعض القبائل العربية وبين بعض الموالى والعبيد . فكانت دعوة الرسول الكريم أن يتآخى المسلمون في أخوين أخوين فكان هو وعلى بن أبي طالب أخوين ، وكان أبو بكر وخارجه أخوين وكان عمر بن الخطاب وعثمان بن مالك الخزرجى أخوين وكان جعفر بن أبي طالب ومعاذ بن جبل أخوين . وكان بلال وأبو رويحة عبد الله أخوين وكان أبو عبيدة بن الجراح وسعد بن معاذ ، أخوين وكان الزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود أخوين ، وكان سلمان الفارسي وأبو الدرداء أخوين... وتآخى عدد كبير من المهاجرين بأفراد من الأنصار، وجعل الرسول الكريم لهذا الإخاء حكم إخاء الدم (١) . وكان ذلك تطبيقاً لقوله تعالى « إن الدين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، والذين آووا ونصرنا ، أولئك بعضهم أولياء بعض » (٢) وأيضاً قوله تعالى « إنما المؤمنون إخوة » (٣) وكلمة المؤمن ، تشمل كل من يؤمن بالله واليوم الآخر من المسلمين وغيرهم وبذلك فإن كلمة « الإخوة » هنا تعنى المودة الشاملة بين أفراد الجماعة الإسلامية أو « تعنى التواد وشمول الدعوة » (٤) .

---

(١) ابن هشام ج ٢ ص ١٩

(٢) آية ٧٢ من سورة الأنفال .

(٣) آية ١٠ من سورة الحجرات .

(٤) الروض الأنف ج ٢ ص ٢

وبهذه المؤاخاة ، إنصهرت هذه الطوائف بأفرادها وجماعاتها في بوتقة الإسلام . وتآلفت منها جماعة إسلامية جديدة متحابّة متعاونة ، يربطها رباط التوحيد ، وتقوى بينها مرائيق الحب والتعاطف . ومن هنا فقد نسي كل من هؤلاء جده الأقرب ونزعاته الجاهلية ، وتطلّعوا إلى النسب السامي وهو العلاقة الإسلامية والرباط الديني المتين... وكان ذلك كله بفضل الدين الجديد « واذكروا نعمة الله عليكم ، إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم : فأصبحتم بنعمته إخوانا (١) » .

### ثالثاً : النظام الاجتماعي في الفكر الاجتماعي الإسلامي :

إذا كانت مكة ، هي المجال الإسلامي الذي تم فيه تشكيل الأفراد المسلمين ، وبرز فيه تماسكهم كجماعة فإن المدينة المنورة ( يثرب ) كانت القاعدة التي قامت فيها الدولة الإسلامية الأولى ، وظهرت فيها الفروق بين أدوار وتخصصات الأفراد رجالاً ونساء ، وإنطلق منها المسلمون والمسلمات يشيدون حضارة لها أصالتها وملامحها ، ولها أسلوبها في الاستفادة من الحضارات السابقة عليها والمعاصرة لها ، كما أن لها إضافاتها وإسهاماتها الحصبة إلى التراث الإسلامي الإنساني العالمي . وإذا كان دور المرأة في مكة قاصراً على المشاركة في تحمل مسئوليات الدعوة ، حيث كان الإسلام - وهو يعرض نفسه على مكة ومن حولها - لا يوفر المجال في هذه المرحلة لظهور وظائف المجتمع وتنوعها ، وبالتالي إلى ظهور تخصصات في هذه المجالات ، فإن الأمر في المدينة كان على غير ذلك :

لقد كان على الإسلام في المدينة أن يتابع تكوين الأفراد ، وأن يخضع الحياة في الأسرة لقواعد محددة ، وأن ينظم العلاقات الداخلية بين أفرادها ، والخارجية مع المجتمع . وهو في تنظيم هذه العلاقات يعنى بها أفقياً ورأسياً .. بين أجيال الأسرة المتتابعة وبين أفراد الجيل الواحد .

---

(١) آية ١٠٣ من سورة آل عمران .

وهو في المجتمع يعنى بمختلف مجالات الحياة فيه ، سياسياً وإقتصادياً وإجتماعياً وثقافياً وعسكرياً ... ومن هنا كان من الضروري - وقد أصبحت للدولة الإسلامية علاقات مع الدول الأخرى المجاورة - أن يكون للدولة نظام اجتماعى . فما هو هذا النظام في ضوء الفكر الاجتماعى الإسلامى ؟ وما هى القواعد التى وضعها الرسول عليه الصلاة والسلام وإستمدتها من النظام الاجتماعى للدولة الإسلامية الناشئة حينئذ ؟

نعم لقد أقام الإسلام الحياة الاجتماعية في المجتمع الإسلامى على أساس نظام اجتماعى يترجم عن الفكر الاجتماعى بصدق ودقة . فقد أقام الإسلام المجتمع على أساس من المحبة المتبادلة ، ونظر إلى الفرد على أنه ذو طبيعة بشرية ، ولكنه - بالإضافة إلى ذلك - مزود بالإرادة والعبادة ، فمنحه الحرية في أجمل صورها ، ألا وهى الحرية التى تبعده عن الفوضى وتجعل للمجتمع حسابه وللمجتمعات الأخرى حسابها أيضاً ، وقبل ذلك للأهداف العليا للدين حسابها كذلك .

ذلك أن الإسلام قرر مبدأ التبعة الفردية ، كما قرر إلى جانبها مبدأ التبعة الجماعية .. وفي ظلال هذين المبدأين تتاح الفرصة لبروز فلسفة التضامن والتكافل الاجتماعى ، التى تعتبر السمة المميزة للنظام الاجتماعى الإسلامى . والإسلام حين يقرر مبدأ التكافل الاجتماعى فإنه يرتفع إلى قمة الهدف في التوفيق بين المصلحتين الفردية والجماعية ذلك أن الفرد مكلف في ظل التكافل الاجتماعى بإحسان عمله ، وإحسان العمل عبادة ، لأن ثمرة العمل الذى يقوم به الفرد تعود بالفائدة على الفرد أولاً ، ثم على المجتمع ثانية ، وفي هذا - أو من أجل هذا - قال عليه الصلاة والسلام « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه » . . وفي مقابل ذلك جعل الإسلام لكل فرد حق العمل على المجتمع - أو على الحكومة النابتة عن المجتمع في إدارة شؤنه - فالتكافل الاجتماعى في الإسلام ليس من نظم الإحسان أو الصدقات في أصله ، وإنما هو نظام إعداد وإنتاج تنشأ عنهما الكفاية

الذاتية أولاً وقبل كل شيء (١) . وفي هذا يقول سبحانه وتعالى « وقل  
إعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » ( براءة - ٥ ) .

وقد مثل الرسول عليه الصلاة والسلام لهذا التكامل والتساند المتبادل  
بين الفرد والجماعة لصالح الناس بعضهم بعضاً ، مثل له بصورة السفينة  
التي تمخر عباب البحر ، وقد إستقلها الراكبون ، فهم مسئولون جميعاً  
عن سلامتها . فإذا أحدث واحد منهم ثقباً فيها بدعوى الحرية الفردية هلك  
الجميع . وهنا يقول عليه الصلاة والسلام « مثل القائم على حدود الله  
والواقع فيها كمثل قوم إستهموا في سفينة ، فأصاب بعضهم أعلاها  
وبعضهم أسفلها ، فكان الذين في أسفلها إذا مروا على من فوقهم ،  
قالوا : لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ، ولم نؤذ من فوقنا . . فإن تركوهم  
وما أرادوا هلكوا ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً » وفي هذا  
يقول سبحانه وتعالى « وأنقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة »  
( الأنفال ٢٥ ) ومن هنا فإن التكافل الاجتماعي من أهم مقومات النظام  
الاجتماعي الإسلامي ، إنطلاقاً من نظريته في وحدة الأهداف الكبرى  
للفرد والمجتمع ، وتأكيداً لضرورة التناسق والتساند في الحياة الاجتماعية  
وتكاملها ، ومنعاً للتناقض بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع في  
مختلف أشكالها وأنماطها .

ومن القواعد التي يقوم عليها النظام الاجتماعي في ضوء الفكر الاجتماعي  
الإسلامي ما يلي :

#### ١ - التفكير والتدبر في الكون وظواهره :

وتلك القاعدة تمبر عن إهتمام الفكر الاجتماعي الإسلامي بالجوانب  
العلمية ، حيث يوجه القرآن الكريم الإنسان إلى النظر في الكون وظواهره ،

---

(١) الأستاذ سيد قطب : دراسات إسلامية ، دار الشروق ، بيروت ، صفحة ٦٨



وفى عناصر تركيبه ؛ وفى ترتيبه ونظامه ، وفى حركته وسكونه ، نعلم بما فى الأرض وما فى البحار وما فى الفضاء ، لتنشئة الفرد من الناحية الاجتماعية على الأسس العلمية من جانب ، ولإعتبار العلم من القواعد الأساسية التى يقوم عليها المجتمع من جانب آخر ، حيث يقول سبحانه وتعالى « وترى الأرض هامدة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج » (الحج ٥) ويقول أيضاً « والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل شئ موزون ، وجعلنا لكم فيها معاش ، ومن لستم له برازقين » (الحجر ١٩) كما يتحدث القرآن الكريم عن الليل والنهار والشمس والقمر فيقول جل شأنه « وآية لهم الليل نسلخ منه النهار ، فإذا هم مظلمون ، والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ، لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون » (يس ٣٧ - ٣٩) ولا يكتفى الإسلام بذلك ، وإنما يوجه نظر الإنسان إلى مافى الكون من حركة وتبدل وما تتسم به الطبيعة من أحداث ومشاهد ، وكأنه يريد أن يوقف الإنسان أمام هذا المسرح الكبير الواسع ليصره بما فيه من أسرار ، وما يحويه من منافع لقوله تعالى :

— « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع فى الأرض ، ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ، ثم يهيج فتراه مصفرا ، ثم يجعله حطاما ، إن فى ذلك لذكرى لأولى الألباب » (الزمر ٢١) ويقول أيضاً .

— « خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون . خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم . والأنعام خلقها لكم فيها دفاء ومنافع ومنها تأكلون ، ولكم فيها جمال حين تريحون ، وحين تسرحون ، وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس ، إن ربكم لرءوف رحيم ، والخيل والحمر والبغال تركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون » (النحل ٣ - ٨) ويقول أيضاً .

— « وألقى في الأرض رواسي أن تُميد بكم ، وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون ، وعلامات وبالنجم هم يهتدون ، أفمن يخلق كمن لا يخلق ، أفلا تذكرون » ( النحل ١٥ - ١٧ ) .

أما الإنسان ، أى الإنسان المفكر فهو يفكر في الكون وفي تعاقب الليل والنهار إستجابة لتوجيهات القرآن الكريم ، مثلما فعل ابن خلدون وتوصل إلى ضرورة إخضاع الظواهر الاجتماعية باعتبارها من مجموع ظواهر الكون إلى قوانين وقواعد ثابتة ، تلك الفكرة التي هدته إلى ضرورة إبتكار علم جديد وهو علم الاجتماع للكشف عن العلاقات القائمة بين الظواهر الاجتماعية وعن القوانين التي تحكمها . . . الخ . وقد يتجه الإنسان مثلما فعل كثير من المفكرين الاجتماعيين المسلمين مثل الغزالي وغيره إلى التفكير في الإنسان داخل هذا الكون إستجابة لتوجيه الإسلام للإنسان للتأمل في نفسه وتركيبها وما تنطوى عليه من الأسرار التي يعجز العامة عن إدراكها .

وفي هذا يقول سبحانه وتعالى « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ( الزاريات ٢١ ) ويقول أيضاً « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحماً ، ثم أنشأناه خلقاً آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين » ( المؤمنون ١٢ - ١٤ ) كما يقول سبحانه وتعالى عن الإنسان « ألم يك نطفة من منى يمنى ، ثم كان علقة فخلق فسوى ، فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى » ولا يكتفى القرآن الكريم بلفت أنظار الإنسان إلى قوانين الخلق التي ينبغي أن يشترك الأطباء مع رجال الدين في شرحها وتفسيرها وتوضيحها ، وإنما يلفت نظر الإنسان أيضاً إلى قوانين الطبيعة المنتظمة المطردة وما فيها من إتساق ودقة ، حيث يتحدث عن كيفية إختلاف الأشكال والألوان حيث يقول « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء ، فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها ، وغرايب

سود ، ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانها كذلك ، ( فاطر ٢٧ ، ٢٨ ) ويتحدث القرآن الكريم عن السنن الكونية وما فيها من خصائص كمية ذات خواص رياضية ، أى ذات قابلية للعد والحساب والإحصاء ، حيث يقول « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة ، لتبتغوا فضلاً من ربكم ، ولتعلموا عدد السنين والحساب . وكل شيء عنده بمقدار » ( الإسراء ١٢ ) ويقول أيضاً « وكل شيء عنده بمقدار » ومثل هذه الآيات من المحتم أن يشترك علماء الطبيعة المحدثون فى شرحها وتفسيرها ولا يكتفى بالتفسيرات القديمة أو التفسيرات الدينية وحدها لتيسير سبل التفكير الاجتماعى السليم أمام الناشئة .

وينتقل الفكر الإسلامى بالإنسان من منتجات الماء والأرض ، ومن الحساب والأرقام إلى مجال التأمل والتفكير حول صلة الإنسان بالكون الذى يعيش فيه ، حيث يشير القرآن الكريم فى بعض آياته موجهها عقل الإنسان - فى كل الحالات - ليتخذ من الطبيعة مجالاً لتأملاته وتفكيره إذ يقول سبحانه وتعالى فى هذا الخصوص « الله الذى يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه فى السماء كيف يشاء ، ويجعله كسفاً ، فترى الودق من خلاله ، فإذا أصاب به من يشاء من عباده ، إذا هم يستبشرون » ( الروم ٤٨ ) ويقول أيضاً « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ، ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً ، سبحانه فكأنما عذاب النار » ( آل عمران ١٩٠ ، ١٩١ ) ويقول كذلك « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ، وما خلق الله من شيء » ( الأعراف ١٨٥ ) . هذه الآيات وغيرها تعكس المدى الذى يوجه فيه الإنسان الفرد ليفكر وينظر ويلاحظ ويجرب بغية تسخير ما فى الطبيعة لمصلحته ، مستعيناً بالحواس وبالعقل وبالقوى التى منحها الله إياه ، وقوة الإرادة . وهذه الآيات وما إليها تعكس أيضاً نظرية التنشئة الاجتماعية الإسلامية

كما يلاحظ رسم القرآن الكريم لهدف أسمى من ذلك كله ، ويتمثل في المستوى الذى يليق بالإنسان . ذلك الإنسان الذى كرمه الله جلّت قدرته ونفخ فيه من روحه ، نعم ذلك الهدف هو الاتصال بالله سبحانه وتعالى عن طريق إدراك سلطاته المطلقة فى ملكوت السموات والأرض ، ومن ثم الخضوع له وإفراده بالعبادة .

## ٢ - الدعوة إلى البحث المنهجى فى الفكر الاجتماعى الإسلامى :

دعا الإسلام الفرد المسلم - كما رأينا فى الفقرة السابقة - إلى التفكير والتدبر فى الكون وما ينطوى عليه من ظواهر طبيعية واجتماعية . ولم يتركه يضرب هنا وهناك على غير هدى . وإنما رسم له القرآن الكريم : المنهج العلمى للاستفادة من التفكير فى هذا الكون ، وذلك عن طريق التشجيع على طلب العلم والمعرفة والبحث على البحث والدراسة ، مما جعل العلماء فى المجتمع الإسلامى يحتلون مكانة لم يتمتع بها غيرهم عبر التاريخ الفكرى للبشرية . فقد دعا الإسلام إلى طلب العلم ورسم منهجاً يحقق الهدف المزدوج الذى تلخصه الآية الكريمة فى قوله تعالى « وأبْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ، وَلَا تَنْسِ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا » ( القصص ٧٧ ) . وعلى هذا الأساس ، وجه القرآن الكريم تفكير الإنسان إلى :

(أ) التأمل والتدبر والبحث القائم على المنهج العلمى فى ملكوت السموات والأرض ، وما خلق الله من كائنات .

(ب) البحث العلمى القائم على إستخدام الحواس والعقل لدراسة طبقات الأرض ، والجبال والأنهار والبحار فى مختلف أجزاء الكرة الأرضية ، ومعرفة النبات والحيوان ووسائل الإستفادة من هذه الكائنات مع إستخدام قواعد البحث العلمى من ملاحظة وتجربة وإستنباط فى سبيل زيادة الإنتفاع منها وتقليل الجهود التى تبذل من أجل هذا الإنتفاع ، فضلاً عن تنويع هذا الإنتفاع ، حيث لم يضع الإسلام قيداً على العقل الإنسانى ، وإنما أوحى إليه بمصادر الإنتفاع ، وترك له كيفية وأساليب



هذا الإنتفاع ، ففي قوله تعالى « وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » ( الحديد ٢٥ ) وهذه المنافع يحددتها الناس بما يتفق مع حاجاتهم .

( ج ) إستيعاب الخطوات الحضارية السابقة التي توصل إليها الأقدمون وإضافة الحديد إليها بعد تطويرها والإرتقاء بها طبقاً لنظرية التراكم والإنتشار الحضارى . وفي هذا يقول سبحانه وتعالى « قل سيرا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق » ( العنكبوت ٢٠ ) وتلك قاعدة علمية منهجية . وهي أن يبدأ الباحث من نقطة البداية ويتابع دراسة مشكلة البحث ، حتى إذا تأكد من إلزام من سبقوه بقواعد البحث ، يبدأ هو من حيث توقفوا وإذا لم يكن هناك إلزام بالقواعد العلمية ، فإنه يبدأ من نقطة البداية .

( د ) نقدهما تركه السابقون نقداً منهجياً ، مع إيضاح الجوانب الإيجابية والسلبية فيما تركوه ، ودعوة الناس إلى متابعة الإيجابيات ، لقوله تعالى « أولم يسيرا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ، وكانوا أشد منهم قوة » ( فاطر ٤٤ ) والباحث المسلم ينبغي أن يبحث دائماً عن اليقين أو عن الحكمة ، بإعتبارها ضالة المسلم المؤمن ، يلتمسها أتي وجدها في باطن الأرض أو في أعماق البحار أو في جوف السماء . . . في الهند أو في الصين أو في فرنسا . . . لقوله تعالى « وفي الأرض آيات للموقنين » ( الزاريات ٢٠ ) .

هذا وإذا كان الغرض من إعلان نتائج البحوث الميدانية في تقارير تطبع وتنشر بقصد الإعلام من جانب ، وفائدة العلم والباحثين الآخرين من جانب آخر ، فإن الإسلام يدفع المسلمين إلى التفكير والبحث العلمى بإعتبار طلب العلم فريضة وجوبية على الذكور والإناث ، ثم توفير فرص الإستفادة أمام الآخرين من نتائج تلك البحوث ، لقوله تعالى « الذين يكتمون ما أنزلنا من البيانات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب

أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون . إلا الذين تابوا وأصلحوا وينتوا ،  
فأولئك اتوب عليهم وأنا التواب الرحيم » ( البقرة ١٥٩ ، ١٦٠ )

وإذا كانت القواعد المنهجية - أيضاً - تقضى بإعلان النتائج التي  
يتوصل إليها الباحث ، كما هي ودون تحريف أو تزوير طبقاً لأسس النزاهة  
العلمية ، فإن الفكر الإسلامى الاجتماعى يلتزم بتلك القواعد لقوله تعالى  
« فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ، ثم يقولون هذا من عند الله  
ليشتروا به ثمناً قليلاً ، فويل لهم مما كسبت أيديهم ، وويل لهم مما يكسبون ،  
( البقرة ٧٩ ) .

وخلاصة القول إن الفكر الاجتماعى الإسلامى يلتزم بما توصل إليه  
العلماء فى مختلف مجالات البحث العلمى فى كل شئ ، فى الزراعة  
والصناعة والتجارة بشرط الإلتزام بقواعد الدين ، ويستثنى من ذلك  
البحث فى ذات الله العلية ، فهى أسمى من كل ما يتوصل إليه من أدوات  
ووسائل مناهج البحث العلمى . ومعنى ذلك أن فكرة الألوهية وفكرة  
البعث وفكرة الخلود وما يرتبط بهذه الأفكار لا تخضع للبحث بمعناه  
العلمى الحديث .

### ٣ - تنظيم العلاقات والمعاملات بين المواطنين :

وضع الرسول صلى الله عليه وسلم كثيراً من القواعد التى تتفق مع  
خصائص النظام الاجتماعى الإسلامى . ومن هذه القواعد أن تقوم العلاقات  
والمعاملات بين أفراد الجماعة الإسلامية وغيرها من الجماعات غير الإسلامية  
على التحالف ، بمعنى أن تكون هناك معاهدة تعاون على الخير وعدم اعتداء  
بين المؤمنين بوحدةانية الله من المسلمين والمسيحيين واليهود ، لقوله تعالى :  
قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ، ألا نعبد إلا الله ،  
ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله (١) .

---

(١) آية ٦٤ من سورة آل عمران :

بمعنى أن تصبح تلك المعاهدة سارية آليا بين كل من يرتقى بإنسانيته ، ويسمو بعقله وروحه . ويرتفع عن عبادة الأصنام والحيوانات والشمس والقمر ، ويؤمن بالله وحده ، ويرفض أن يشرك به شيئا - سواء أكان هذا الإنسان مسلما أو مسيحيا أو يهوديا ماداموا يتشاطرون عقيدة واحدة وإن اختلفت في الشريعة ، وبذلك حددت تلك المعاهدة حقوق المواطن وواجباته داخل الجماعة الإسلامية ، وتحقيقا لذلك عقد الرسول الكريم بعض المعاهدات مثل المعاهدة التي عقدت بين المسلمين وبين اليهود .

(أ) وبمقتضى تلك القاعدة أضحى جميع أفراد الجماعة الإسلامية على مستوى الدولة الإسلامية من مسلمين ومسيحين ويهود من الموحدين بالله من رعايا لتلك الدولة ، متساوين على اختلاف جناسهم وعصبياتهم ومعتقداتهم . بل وتتعاقد الدولة الإسلامية مع أتباع الأديان الأخرى تعاقدات أساسية النصر للمظلوم . والنصح والبر ، وحرمة الأوطان المشتركة ، وحرمة من يدخل في الميثاق ويقبل جواره ، وعلى أن تصان عقائد المتعاقدين وشعائهم وحريتهم في الدعوة لدينهم منها تباينت الأديان « وبذلك قامت العلاقات بين الأفراد في المجتمع على أسس اجتماعية سليمة . وبالتالي تتحقق عمومية الجماعة الإسلامية ، وخاصة « العمومية » من أهم خصائص النظام الاجتماعي .

(ب) أن تقوم العلاقات في الجماعة الإسلامية بين الراعي والرعية على أساس « القدوة الحسنة » التي تمثلت في الرسول الكريم الذي شيد مسجداً ليكون مجتمعاً واحداً لكل المسلمين .. وأخى بين أتباعه ليوحد بين قلوبهم .. وليكون منهم جماعة إسلامية واحدة .. ووضع المعاهدة سجلاً دستورياً يتبعه سكان المجتمع من مسلمين وغير مسلمين ، حتى يعرف كل حقه والواجب عليه . يضاف إلى ذلك التوجيه الإلهي « لو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك (أ) » وإستجابة منه لهذا التوجيه

---

(أ) آية ١٥٩ من سورة آل عمران .

الكريم ، ولأنه كما وصفه القرآن الكريم « وإنك لعلی خلق عظیم » (١) كان نعم القدوة الحسنة في كل صغيرة وكبيرة من حياته . وبذلك يتحقق الترابط الاجتماعي القائم على العوامل المرغوب فيها . وخاصية الترابط من أهم خصائص النظام الاجتماعي وترتبط على ذلك فقد .

- جعل الإسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة دون تفرقة بين الذكور والإناث .

- نهى الإسلام عن البخل والتقتير فقال تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط ، فتقعد ملوماً محسوراً . (الإسراء ١٩) .

- أمر الإسلام بالاغتسال والتطهر والتزين . فقد روى جابر أن الرسول الكريم رأى رجلاً أشعث أغبر قد تفرق شعره ، فقال : أما كان يجد هذا ما يسكن به رأسه ؟ ورأى رجلاً عليه ثياب محملة بالأوساخ فقال : أما كان يجد هذا ما يغسل به ثوبه ؟ . . . وهذا يؤكد أن الإسلام لا يحرم الترف من وراء دعوته إلى الحشونة والتقشف ، فالإسلام لا يعرف تلك الحشونة المصطنعة ، ويهتف بالمسلم : « وأما بنعمة ربك فحدث » (الضحى ١١) . ويقول سبحانه في آية أخرى « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعبادة والطيبات من الرزق » (الأعراف ٣٢) .

- فرض الإسلام أوضاعاً إنسانية على أعضاء المجتمع الإسلامي تعتبر من أهم خصائص النظام الاجتماعي ، وذلك أن الإسلام فرض الزكاة على القادرين ، للعجزة والضعفاء ، بل وللفقير القادر على العمل ليكون رأس مال له في تجارة ينميها أو زراعة أو صناعة يعرفها . وتلك القاعدة الإنسانية من أسس خصائص النظام الاجتماعي .

---

(٢) آية ٤ من سورة القلم :



#### ٤ - عوامل الإنتاج في الفكر الاجتماعي الاسلامي :

التاج الطبيعي لعلاقة الفرد بالمجتمع - على النحو الذي أوضحناه من قبل - هو بلورة نظام إقتصادي يتماشى مع تلك العلاقة . تلك العلاقة التي ينبغي أن يراعى فيها حقوق الفرد كفرد ، وحقوق المجتمع كمنظمة تستغل الكون المادي وتسخره عن طريق العلم والمعرفة لتحقيق الرخاء الضروري لمجتمع المسلمين ، مجتمع الكفاية في الإنتاج ، والعدالة في التوزيع . ذلك أن العلاقة الاقتصادية بين الفرد والمجتمع تستند على أساس أخلاقي يضمن حقوق طرفي هذه العلاقة في إطار من الأصول الأخلاقية التي تجعل من المجتمع منظمة تعاونية ترفض إستغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وتدعو المسلم ليكون أخاً للمسلم ، وتدعو المسلمين جميعاً أن يكونوا كالبنين المرصوصين يشد بعضهم بعضاً .

والإسلام بهذه القواعد يرفض منطق الصراع الطبقي ، ويتخذ بدلا منه « التعاون الأخوي » ومن ثم فلا تطاحن بين الفرد والمجتمع ، على اعتبار أن الإسلام بنظامه الاقتصادي هذا يسير في طريق التوفيق لإقامة مجتمع متماسك ومتضامن ومتساند تتحقق فيه العدالة ، وتسوده مشاعر الرحمة والتعاطف والتكافل . ولا ريب أن مجتمعاً مثل هذا تختفي فيه ظاهرة الفقر المدقع والثراء الفاحش .

ولما كانت عوامل الإنتاج وهي : الأرض ورأس المال والعمل والآلات ، فقد جعل الإسلام من هذه العوامل مصادر لتوفير الرخاء والرفاهية ، وأقام عليها نظريته الاقتصادية .

- فالأرض ملك لله ومسخرة للإنسان بالشروط والقواعد الإسلامية التي أوضحناها من قبل .

- والمال ملك لله سبحانه وتعالى ، وليس الإنسان إلا خليفة إستخلفه الله للإنتفاع به واستثماره ، بمعنى أن عليه أن ينهض بأعباء هذه الخلافة

عن طريق حسن التصرف ، والسير في الاتجاه الذى رسمه الإسلام لتنظيم الملكية الفردية : وتنظيم أساليب الكسب ومساائل التنمية الاقتصادية . وأن يدفع حق العمال الفقراء في هذا المال بقوله تعالى « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » ( الحديد ٧ ) .

وعلى النقيض من النظرية الرأسمالية نجد نظرية الإسلام الاقتصادية لا تقول برفض الإحتكار فقط ، وإنما تحرم الإحتكار الضار والغش ( عن طريق الإعلانات والدعاية الكاذبة وغيرها ) والربا والإسراف في الربح . تلك هى القواعد التى يقوم عليها الإقتصاد فى الدول الأوروبية . على حين أن الإسلام يفرض على أصحاب رؤوس الأموال وأصحاب العقارات وأصحاب المزارع . . . يفرض عليهم الزكاة ، ووجوب استثمار رؤوس الأموال وتنميتها لصالح أصحابها ولصالح المجتمع ، والبعد عن إكتنازها . ويضع قيوداً على أصحاب رؤوس الأموال ، حتى لا يستغلوها فى إلحاق الأذى والإضرار بمصلحة المجتمع ، أو الإستفادة من هذه الأموال فى الحصول على مركز أو نفوذ أو سيطرة بطريقة غير مشروعة .

وهنا نجد الإسلام – على النقيض من الاشتراكية أو الشيوعية التى دعا إليها بعض المفكرين الاجتماعيين المسيحيين وحققتها ماركس ولينين – يبيح الملكية الفردية لإشباع إدوافع التملك لدى الإنسان ، ويتيح له فرص تحقيق طموحاته بإفساح الطريق أمامه للعمل والتنافس الذى يؤدي إلى زيادة الإنتاج وجودته وبالتالي زيادة الدخل أو الثروة . وبذلك لم يحرم الإسلام الإنسان من التملك أو الطموح كما تفعل الشيوعية ، بالرغم من معارضة ذلك للطبيعة البشرية .

كما أن الإسلام لم يجعل العامل أو المال أسيراً لدى أصحاب رؤوس الأموال كما تفعل الرأسمالية . وإنما جاء النظام الإقتصادى الإسلامى متفقاً مع الفطرة الإنسانية التى تقوم على تحقيق مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع . بمعنى أن رؤوس الأموال تستثمر بواسطة أصحابها ، وعلى أصحابها

تقديم حق المجتمع . بعيداً عن تكديس أو إكتناز الأموال لقوله تعالى  
« . . . الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ،  
فبشرهم بعذاب أليم » (التوبة ٣٤) والهدف من ذلك هو التوازن والتكامل  
والتساند ، الأمر الذى يحول دون أى نزعة طبقية تقود المجتمع إلى  
الحقد والضعينة وما إلى ذلك مما ينتشر بين فئات المجتمعات الرأسمالية  
والإشراكية .

وهكذا أقر الإسلام مبدأ الملكية الفردية وإعترفاً لها حقاً لكل مسلم ،  
وكل مواطن فى الدولة الإسلامية . وذلك تأكيداً لمبدأ تاريخى واجتماعى .  
ويشمل ذلك المبدأ الإسلامى ، ملكية الأراضى الزراعية . كما يشمل  
ملكية المتاجر والمصانع ، ويخرس الإسلام هذه الملكية وينقلها إلى ورثة  
المالك عن طريق نظام الميراث فى الإسلام . ولا يجوز الإسلام .  
للحكومة التدخل فى هذه الملكيات الفردية إلا إذا تعارضت مع  
الصالح العام للمسلمين . ولا يكون تدخل الحكومة يؤمئذ بالإلغاء - كما  
تنادى المبادئ الاشتراكية المتطرفة - وإنما بالتوفيق بين حق الملكية  
الفردية الذى أقره الإسلام وبين المصلحة العامة التى هى أساس من أسس  
التشريع الإسلامى . وبذلك تصبح هذه الخاصية الاجتماعية التاريخية من  
أهم خصائص النظام الاجتماعى الإسلامى الذى يركز على الشريعة الإسلامية  
وعلى ما تعود الناس عليه وما يشبع دوافعهم ولا سيما دافع التملك .

- والعمل باعتباره العامل الرئيسى فى الإنتاج ، فإن النظام الإقتصادى  
الإسلامى يدعو إليه ويشجع على إتقانه ، إذ يقول سبحانه وتعالى « من  
عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحسب له حياة طيبة ولنجزينهم  
أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون » (النحل ٩٧) وقوله تعالى « ومن يعمل  
من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون  
شئاً » (النساء ١٢٤) ومن هنا نرى أن الله لم يحرم المرأة من العمل ،  
على اعتبار أن العمل مدين له كل ما على الأرض من مظاهر العماره والحضارة  
التي هى التعبير الكبير عن قيمة العمل وأثره فى الحياة . وهو التفسير

الصادق الناطق بحكمة الله في إصطفاء الإنسان وإيثاره على غيره بالخلافة على الأرض . وبالتالي فلا يجوز أن تحرم المرأة ( وهي نصف البشرية ) من المساهمة في تشييد الحضارات كتفا بكتف مع الرجل (١) . وإنما يجب أن تفتح أمامها أبواب الأعمال المناسبة لها لكي تشارك الرجل في إقامة صرح الحضارة الحديثة .

هذا ويضفي الإسلام على العمل صبغة تعبدية في ظل رقابة إلهية توجه نشاط الفرد الى نفع ذاته ونفع مجتمعه على السواء بمعنى أن يجد الإنسان بحثاً عن رزقه ولا يركن الى الكسل والدعة بقوله تعالى « هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور » (الملك ١٥) وقوله تعالى « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله » ( الجمعة ١٠ ) .

وقد وضع الإسلام التشريعات والقواعد التي تجعل من هذا العامل الإنتاجي سبيلاً لازدهار الإقتصاد الإسلامي ، بل وازدهار كل المجتمعات . وعنى بتوجيه نشاط المسلم أو المسلمة الى الطريق الذي يحقق الرخاء في الدنيا والفلاح في الآخرة . فقد حث الإسلام العمل الى الإنسان ، وأوضح أن أفضل الطعام هو ما يحصل عليه الإنسان من عرق جبينه ، حيث قال صلى الله عليه وسلم « ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده ، وأن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده » وقد خص داود بالذكر لأنه كان ملكاً ونبياً ، ومع ذلك كان يأكل من عمل يده بجوار الملك والسلطان ، وقال عليه الصلاة والسلام « وأحل ما أكل العبد ، كسب يد الصانع إذا نصبح (٢) » . وإعلاء لمكانة العمل سوى

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : المرأة بين الدين والمجتمع . مكتبة النهضة المصرية ،

القاهرة ١٩٧٧

(٢) دكتور زيدان عبد الباقي : العمل والعمال والمهن في الاسلام . مكتبة وهبة ،

القاهرة ١٩٧٨



الإسلام بين العامل المنتج المخلص لعمله وبين المجاهد في سبيل الله لقوله تعالى « وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله ، وآخرون يقاتلون في سبيل الله » ( المزمل ٢٠ ) ولا ريب أن السعى المزدوج - لإشباع حاجات الفرد وحاجات المجتمع - يجسد فلسفة الإسلام الاقتصادية تلك التي تتجاوز مجرد الرخاء المادى الذى تجرى وراءه النظم الاقتصادية غير الإسلامية . ذلك الإتجاه الذى شجع - بل دفع - الناس الى الجشع والتكالب والأنانية . والذى تحول مع الثورة الصناعية الى استعمار لإقتصاديات الشعوب ، وما ترتب على ذلك من صراع لإقتسام مناطق النفوذ عن طريق قهر الشعوب المتخلفة أو الآخذة فى النمو وإذلالها دون وادع من دين أو خلق .

وإذا كان الإقتصاد فى هذا العصر قد أصبح القوة المحركة وراء كل نشاط فى المجتمع ، فإن علماء الإقتصاد الحديث يعملون على تنمية هذا الإقتصاد دون مراعاة لوسائل الإنتاج ، اللهم الا موالاة تجديدها لتستمر فى الإنتاج دون ما اهتمام بهؤلاء الذين يعود عليهم عائد ذلك الإنتاج . سواء أكان الذين يعود عليهم هذا العائد قلة محظوظة أو كثرة منحوسة . ويلاحظ - أيضاً - أن الاقتصاديين يحنالون لتمكين فئة قليلة من أصحاب رموس الأموال لجنى ثمرات الإنتاج بمميزات قد يرجعونها للتاريخ تارة وقد يرجعونها الى مفهوم أو امتياز معين يصفونه على الملكية تارة أخرى. وقد يصفونه على أى شىء من أجل مصلحة تلك القلة القليلة تارة ثالثة (١) .. ولكن النظام الاقتصادى الإسلامى يقوم على العدالة الاجتماعية .

وإذا كانت التواعد الإسلامية التى كانت سائدة فى صدر الاسلام ، قد جرت عليها قواعد أو تعديلات جديدة لم تكن موجودة من قبل ، فإن الفقه الإسلامى لا يتقف حجر عثرة أمام اقتباس ما يصلح من هذه الأمور

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : أسس المجتمع الإسلامى والمجتمع الشيوعى ، دراسة مقارنة . نوزع دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٥ صفحة ١٢٢

ولا يتعارض مع أصول الشريعة الإسلامية ، لأن الشرع يدور حيث تلور المصلحة المعتبرة شرعاً . وهناك في المراجع المتخصصة مزيداً من المقارنات (١) .

— والآلات التي تستخدم في الإنتاج فقد نوه القرآن الكريم ببعض الصناعات الثقيلة على عهد نزوله ، ولا سيما صناعة الحديد ، حيث جاءت سورة بأكملها في القرآن الكريم باسم « الحديد » وفي هذا تنبيه للفكر الاجتماعي الإسلامي بأهمية الحديد وقيمته ، تنبيهاً لم يسبقه إليه كتاب دين أو دنياً . فبعد أن ذكر الله تعالى إرساله الرسل لخلقهم ، وإنزاله الكتب عليهم قال تعالى « وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » (الحديد ٢٥) وكذلك نوه القرآن الكريم بصناعة التعدين بقوله تعالى « ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله » (الرعد ١٧) فقد سخر الله أنواع المعادن للإنسان ليستعين بها على تهيئة سبل عيشه ، وإتخاذ عدته وإستكمال زينته . . . الخ (٢) .

وهكذا تناول الفكر الاجتماعي الإسلامي كل عناصر العملية الاقتصادية بصورة تقضى على الصراع والضعف .

#### ٥ — السياسة في الفكر الاجتماعي الإسلامي :

حرر الإسلام الإنسان من رق الإنسان ، وأكد مبدأ « ألا ربوبية إلا لله سبحانه وتعالى » وجعل من ذلك أساساً للتنظيم السياسي الإسلامي للمجتمع ذلك أن السياسة في حقيقتها ليست شيئاً آخر إلا تدبيراً أو تنظيمياً لحياة الناس بصورة تحقق العدالة وتشيع الرفاهية والأمن والاستقرار في المجتمع ، الذي حرص الإسلام على إقامته كنموذج للمجتمعات التي تأتي من بعده أو تتطور عنه ، بحيث تقوم على العقيدة والأخلاق والحرية

---

(١) المرجع السابق .

(٢) دكتور زيدان عبد الباقي : العمل والعمال والمهن في الإسلام مرجع سابق ،

والمسئولية والجزاء على أساس ما أنزل الله في كتابه الكريم . وما جاء في سنة رسوله عليه الصلاة والسلام باعتبار الارتباط العضوي بين القرآن الكريم والسنة المطهرة .

وعلى ذلك نفى المجتمع الإسلامي لاسيد ولا مسود ، ولا معبود الا الله وبذلك يلتزم المجتمع بحماية الإنسان من أى نوع من الاستعباد أو التسلط الذى يمارسه إنسان آخر . على حين أن الحكم لله وحده . بمعنى أن الحاكمية لله ، إذ أن معنى الألوهية لله أن تكون الحاكمية له : فلا أحبار ولا رهبان ، يشرعون للناس ما لم يأذن به الله ، ولا حزب ولا أحزاب يضعون من التوجيهات والتشريعات ما لم يأمر به الله ، ولا سيادة للشعب وإنما لله سبحانه وتعالى : ولكن الشعب له - فقط - السلطان فى اختيار من ينفذ شرع الله ، ولا طبقة تحكم وأخرى تحكم ، ولا شخصيات مقدسة فوق القانون ، ولا محاكم تختص بطبقة من الحكام دون آخرين ولا تشريعات تفرق بين جنس وجنس ، أو لون ولون . . . الخ . ومن ثم فإن الحاكمية يمارسها الإنسان فى ظل تشريعات الله المستمدة من الكتاب والسنة المطهرة . وذلك لقوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » ( المائدة ٤٥ ) هذا وبمقتضى القوام « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم » ( النساء ٣٤ ) وبمقتضى الدرجة « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة » ( البقرة ٢٢٨ ) كانت الإمامة شرعاً للرجال فى الفكر الاجتماعى الإسلامى . وثابت - أيضاً - من صحيح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « ألا تؤمن امرأة الرجال فى الصلاة » وقوله « ما أفلح قوم ولو أمرهم امرأة » ومن ثم فالمرأة فى الفكر الاجتماعى الإسلامى ممنوعة من الرئاسة العليا للدولة ، ويلحق بها ما كان بمعناها فى خطورة المسؤولية (١) . وهذا يختلف عن الفكر الاجتماعى

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : المرأة بين الدين والمجتمع . مرجع سابق

لأفلاطون الذى أتاح للمرأة أن تصل إلى مرتبة الفلسفة الخالصة، وبالتالي يكون من حقها الإشتراك فى الحكم ، بالرغم من أن الإسلام يفتح أبواب التعليم على مصراعية أمام المرأة لتصل إلى أرقى مراتبه .

وعلى ذلك تتحدد المبادئ الأساسية للسياسة فى المجتمع الإسلامى . وفى ضوءها تقوم السلطة السياسية بتنظيم إدارة المجتمع ، وتطبيق النظم الاقتصادية والتشريعية والقضائية والتنفيذية . وبذلك يتأكد لنا أن الإسلام دين ودولة ، عقيدة ونظام اجتماعى .

وبالنسبة للشورى فهى أصل من أصول الإسلام ، ودعامة من دعائم الفكر الاجتماعى الإسلامى . وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « والذين إستجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » (الشورى ٣٨) . وهى فريضة واجبة على الحاكمين والمحكومين ، بمعنى أن على الحاكم أن يستشير المحكومين فى كل أمور الحكم والإرادة والتشريع ، وكذلك كل ما يتعلق بمصلحة الأفراد والجماعات والمجتمع ككل . وعلى المحكومين أن يشيروا على الحاكم بما يرون فى هذه المسائل وقد أوصى الله رسوله أن يستشير المسلمين بقوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » ( آل عمران ١٥٩ ) وترتيباً على ذلك إستقر رأى فقهاء المسلمين ، على أن الشورى أصل من أصول الحكم فى الشريعة الإسلامية ومن ثم وضعوا لها شروطاً وقيوداً تناولتها كثير من المؤلفات المتخصصة.

ومن هنا تجمع « الشورى » بين مزايا الديمقراطية بالمعنى المتعارف عليه فى التاريخ السياسى الحديث ، تلك الديمقراطية التى تعرف بأنها منهاج للحكم تكون السلطة فيه لجميع أفراد الشعب، ولا توضع ولا تتبدل إلا برأى الجماهير حسبما توحى به عقولهم وإتجاهاتهم . . . كما تنطوى الشورى على مزايا أخرى لم ترتق إليها أى نظرية سياسية . ذلك أنه مع الشورى تتحقق العدالة الاجتماعية ، على أساس ما أنزل الله فى كتابه من البينات ، والعمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإجتنب الشور



والموَبقات . ومع الشورى - أيضاً - تكون الدولة الشاملة المحيطة بالحياة الإنسانية ، وتطبع كل جانب من جوانبها بطابعها الخلقى ، وبرامجها الإصلاحية . وكل ذلك فى مناخ إنسانى صحى ، بعيد عن كبت الحريات والتسلط ، وبعيد عن التدليل والفوضى ، بل عدالة كاملة وخطوط دقيقة تميز الحق عن الباطل ، وترسم للناس طريق الفلاح والصالح والتتوى . ومع الديمقراطية بمعناها الأوروبى تسود الإحتكارات وسيطرة رأس المال ، ومع الاشتراكية تكون الدكتاتورية الجماعية التى يصبح الأفراد فى ظلها أصفاراً لا كيان لهم ، ولا وجود لهم إلا بجانب الحزب الحاكم فى المجتمع ، والذى يقوم عادة بوضع القوالب التى يحشرفيها هؤلاء الأفراد ، دون أن يكون لهم رأى ولا مكانة اجتماعية .

وهكذا نجد نظام الحكم القائم على الشورى فى المجتمع الإسلامى يعتمد على ديمقراطية متوازنة ومتساندة ومتكاملة ، عرف الإسلام ما فى مضمونها من خير قبل أن تتصورها النظم السياسية الحديثة . بيد أن الإسلام ينهى عنها ما تنطوى عليه من إنحرافات سلوكية وفكرية وما إلى ذلك . والدولة فى ظل هذا النظام تتكون من شعب وأرض وحكومة ، كما هو الحال فى الفكر الاجتماعى الحديث . ويضيف الإسلام إليها أصولاً أخلاقية ترتكز على العقيدة وتسير فى نطاقها الدولة ، ثم يترك حرية البناء وفقاً لهذه الأصول

## ٦ - حرية الاعتقاد :

وحرية الاعتقاد من ركائز الفكر الاجتماعى الإسلامى ، فقد أخذ الإسلام بحرية الاعتقاد وهو شعار أكد الإسلام مضمونة قولاً وعملاً ، ولا غرو فى ذلك فهو دين الإنسانية ودين الرحمة ، وقد رسم الإسلام قواعد الحياة الاجتماعية لمعتنى الديانات الأخرى فى المجتمع الإسلامى ، حيث وفر لهم حرية العقيدة وحرية العبادة وحرية العمل ، ماداموا موالين لنظامه الاجتماعى ومتعاونين مع مواطنيهم المسلمين . وقد برهن الإسلام

بذلك على أن مجتمعه هو مجتمع التسامح والتعايش السلمى بين المسلمين  
ومختلف الأقليات التى تشاركهم المواطنة .

وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد  
من الغى » ( البقرة ٥٦ ) ويقول أيضاً « نحن أعلم بما يقولون ، وما  
أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد » ( ق ٤٥ ) .

ويقول جل شأنه « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة  
وجادلهم بالتى هى أحسن » ( النحل ١٢٥ ) ويوجه سبحانه وتعالى فى  
هذا المجال بقوله « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا  
وبينكم ، ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً  
أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا إشهدوا بأننا مسلمون » ( آل عمران ٦٤ )  
وهكذا لم يفعل الإسلام كما فعل اليونانيون عندما قسم أرسطو المجتمع  
إلى أحرار ( وهم اليونانيون ) وأرقاء ( وهم من كانوا من غير اليونانيين )  
واعتبر الرقيق جسماً بدون عقل ، بينما الحر جسم وعقل (١) ... وإنما  
إتسمت قواعد الإسلام بالتسامح والمساواة . وكانت تلك القواعد نبراساً  
دائماً ، سار فى ضوئه المسلمون إحتراماً لعقائد الآخرين ، بل وتمكيننا  
لهم من العيش الرغيد فى ظلال المجتمع الإسلامى ، وتحت الرعاية والحماية  
لأنفسهم وأهولهم وأعراضهم . بل إن الإسلام لا يرفض الديانتين  
السماويتين الأخرتين ( اليهودية والمسيحية ) وإنما يعترف بهما لقوله تعالى  
قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق  
ويعقوب والأسباط ، وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق  
بين أحد منهم ونحن له مسلمون » ( آل عمران ٨٤ ) ويقول تعالى شأنه  
« إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين ، من آمن بالله واليوم  
الآخر . وعمل صالحاً ، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم  
يحزنون » ( البقرة ٦٢ ) .

---

(١) أنظر صفحة ٧٣ من هذا الكتاب :

ذلك هو الفكر الاجتماعى الإسلامى فى مبادئه السمحة ، وأسسهِ القويمة الرحيمة ، ففكر يؤمن بالأديان السماوية كلها ، ويجعل لمعتنقها مكانة خاصة فى نظامه الاجتماعى . إنه منهاج يعترف للإنسان - أيا كانت عقيدته أو جنسيته أو لونه . . . - بحق الحياة ، بل يدفع الإنسان لخوض معارك الحياة الاجتماعية . ويتناول المشكلات الإنسانية تناولا علمياً من أجل التوصل إلى الحلول الملائمة لهذه المشكلات . ويؤيد قضايا الفكر ، ويؤيد إحترام العقل ، ويدعو للنظر والملاحظة والتجربة ، ويشجع إستخدام مناهج البحث الحديثة ، ويتقدم الحرية ويحارب العبودية . فضلاً عن تأصيله لقواعد الحرية والإنهاء والمساواة والعدالة الاجتماعية والشورى ، وحق العمل وحق الحياة . حيث يجد راحته . وهو فكر يرسم طريق الفضيلة ويدعم الإيجابي من أنماط السلوك ، ويدافع عن حقوق الفرد ، ويرتفع بقيمة الجماعة ويعترف بالشخصية الاعتبارية للمجتمع .

وهكذا فإن الفكر الاجتماعى الإسلامى - بهذه الصورة - يعتبر دين ودنيا ، ونظام اجتماعى له خصائصه الثقافية والحضارية ، وله قوانينه غير المكتوبة من قيم ومبادئ وعادات وأعراف وتقاليد . . . فضلاً من قانونه المكتوب وهو القرآن الكريم الذى أنزله الله ليكون دستوراً للأمة الإسلامية ، وبعث برسوله صلى الله عليه وسلم هدى للناس وليحكم على مقتضى أحكامه لقوله تعالى « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » ( النساء ١٠٥ ) ويحذر سبحانه وتعالى مواظنى المجتمع الإسلامى فى شخص نبيه صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى « وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك » ( المائدة ٤٩ ) .

وترتيباً على ذلك فقد أمر الإسلام بأن يوضع النور الإسلامى والهداية بين أيدي الناس ولا يجبرون عليها ، ويترك للناس حرية البقاء على عقائدهم ولهم معابدهم وكنائسهم وعباداتهم وطقوسهم ، ولهم أن يبتغوا أحكام أديانهم وعباداتهم فى أحوالهم الشخصية من زواج وطلاق وميراث . وفيما

عدا ذلك يخضعون لنظم الإسلام فيما ليس في أديانهم من نظم . ومما تجدر الإشارة إليه أنه ليس في الأديان السماوية – غير الإسلام – أنظمة تتعلق بالحكم والسياسة والاجتماع والاقتصاد والقضاء والمعاملات وكل ما يختص بالعبادات والأحوال الشخصية . فقد أوضح القرآن الكريم والسنة المطهرة القواعد الأساسية لكل هذه الأمور ، وإستنبط الفقهاء من ذلك الأحكام الكثيرة .

ذلك هو الإطار العام للفكر الاجتماعي الإسلامى والذى سوف يتبين للجميع بعد إستعراض مختلف ألوان الفكر الاجتماعي الحديث ، أنه فكر اجتماعى لا يرتقى إليه فكر اجتماعى آخر .



## الفصل الخامس

### المفكرون الاجتماعيون المسلمون

#### ١ - عمر بن الخطاب

كان رضى الله عنه ثانى الخلفاء الراشدين الأربعة ، وقد إمتدت خلافته من سنة ١٣ إلى سنة ٢٣ هجرية - أى من سنة ٦٣٤ إلى سنة ٦٤٤ ميلادية. وفى عهده إنتشر الإسلام على رقعة الممتدة من إيران إلى مصر ، مارا بالعراق والشام . وبذلك أصبحت رؤية الإسلام ترفرف على أوسع أقاليم الدولة البيزنطية فى الشرق وكل أقاليم الدولة الفارسية ، بالإضافة إلى الجزيرة العربية وشمال وادى النيل ، الأمر الذى يؤكد تحول الدولة الإسلامية الناشئة إلى إمبراطورية مترامية الأطراف .

وترتبنا على ذلك كانت ضرورة «الدولة» من أول الأصول الاجتماعية التى أخذت مكانها فى الفكر الاجتماعى لعمر بن الخطاب رضى الله عنه . ذلك أن تلك الدولة العربية الإسلامية قد وقع ما يشبه العقد التأسيسى لها قبل الهجرة ، بين الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبين ممثلى قبيلتى الأوس والخزرج فى أحد مواسم حجهم إلى مكة . هذه الدولة ظل منشؤها الأول صلى الله عليه وسلم ، وكذلك خليفته الأول أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، فى حالة دفاع عنها من أجل توطيد أركانها . غير أن الأمر فى عهد عمر بن الخطاب قد إختلف إختلافا جذرياً ، حيث إتسعت الدولة وإستقرت وزادت أعمالها ومسئولياتها وما إلى ذلك مما يتطلب نظاماً اجتماعياً للدولة التى أخذت شكل الطابع الإمبراطورى . وبمعنى آخر أن الدولة الإسلامية قد عبرت العهد الذى كانت تسير فيه على نظم شخصية بسيطة .

ولكن الإسلام بالنسبة للديوان أو «الحكومة» إكتفى بتوجيه الأنظار إلى ضرورة قيام هيئة تتولى زمام الحكم وتشرف على تطبيق الشريعة الإسلامية ، إذ يقول سبحانه وتعالى « ولتكن منه أمة يدعون إلى الخير ويأهرون بالمعروف وينهون عن المنكر »... وكذلك يخلو التراث الدستوري الإسلامي من أية شروط أو أسس لتكوين هذه الهيئة أو كيفية اختيار أفرادها ، حيث إكتفى الإسلام بتحديد أصل واحد من أصولها وهو « الشورى » وهذا يعنى أن المجتمع الإسلامى يتشاور فى الأمر ويرجع إلى الشريعة فى كل ما يتصل بالبناء السياسى . وألزم الإسلام كل أفراد المجتمع بتقويم كل معوج لقوله صلى الله عليه وسلم « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » ويرى المفكرون والشرائح أن هذا الحديث يبين موقف المجتمع من الحكومة ، ويوضح طريق المعارضة الإسلامية فى مختلف صورها . ولكن كيف يتم تشكيل هذه الحكومة ، وكيف يتم تقسيم النظام السياسى إلى سلطة تنفيذية وأخرى تشريعية وثالثة قضائية ؟ فإن الإسلام ترك ذلك كله للإجتهد العقلى الإنسانى الذى أحاطه بهالة من الاحترام والثقة (١) .

وكان عمر بن الخطاب من أوائل من إستجابوا —من الخلفاء الراشدين— لدعوة إعمال العقل فى ضرورة إيجاد هيئة أو منظمة أو ديوان أو حكومة لإدارة شئون الدولة الإسلامية ، بعد أن عبرت الدولة العهد الذى كانت تسير فيه الأمور طبقاً للجهود الشخصية . وإنهى تفكير عمر بن الخطاب إلى ضرورة وجود « الديوان » بالرغم من خلو القرآن للكريم والسنة المطهرة وتراث العرب الدستورى — كما قدمنا — من مثل هذا النظام . ولكن عمر إستلهمه من تراث الأعاجم .

---

(١) الدكتور كامل الباقر : ورقة بحث بعنوان « الفكر الإسلامى وتطبيقه فى الحياة » مقدمة لندوة الدراسات الإسلامية بجامعة أم درمان الإسلامية بالاشتراك مع الجامعات العربية ، صفحة ١٥

وإذا تجاوزنا الفكر الاجتماعى للنارابى ، فإننا بعد أربعة قرون تقريباً نجد نظماً للحكم والسياسة توضح علاقات الدولة بالأفراد ، والأفراد بالدولة والدول ببعضها . وذلك فى الأحكام الشرعية التى تناولت أحكام الجهاد وأهل الذمة والمستأمن ، وكذلك الأراضى والغنائم والأسرى والجزية والمرتد والبغاه . . . الخ (١) . ومن هذه الأحكام ما يتعلق بإختيار رئيس الدولة ، والوزراء والولاة والقضاة وقادة الجيوش والسفراء ، وأحكام القضاء والشهادة وواجبات الحكام نحو الأمة وواجبات الأمة نحو الحكام ، وتتناول أحكام التشريع والشورى والعدل ومن يختار الخليفة ، ومعنى أهل الحل والعقد : ووظيفة رئيس الدولة ، وكفالة الحريات للأمة ؛ والمساواة فيما بين أفرادها ، ومعنى السلطة التنفيذية ووزارة التفويض ووزارة التنفيذ وما إلى ذلك من الأحكام (٢) .

وبجوار « الديوان » انتهى فكر ابن الخطاب إلى تجنيد الجنود، وبذلك أصبح للمجتمع الإسلامى « حكومة » تنظم أموره ، كما أصبح له « جيشاً » يزود عن حياضه . أى جيش وظيفته الحرب ، بدلا من نظام التطوع الذى كان سائداً من قبل .

وكانت الإدارة من أوائل المسائل العامة التى تناولها التفكير الاجتماعى لسيدنا عمر بن الخطاب الذى كان ينتمى إلى الطبقة الوسطى فى المجتمع القرشى المتميز فى شبه الجزيرة العربية . فقد تحدث عن حقوقه كأمر للمؤمنين ، فى بيت مال المسلمين ، فقال : إنها « حلتان » حلة فى الشتاء ، وحلة فى الصيف ، وما أحج عليه وأعتمر من الظهر (الدواب) وقوتى وقوت أهلى كرجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم ثم أنا بعد رجل

---

(١) كتاب الدرر الحكام فى شرح غرر الأحكام للاخسرو المتوفى عام ٨٨٥ هجرية ، القاهرة ، صفحات ٢٨١ - ٣٠٦ .

(٢) كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبى الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردى المتوفى عام ٤٠٥ هجرية ، طبعة الحلبي بمصر ، صفحات ٥ - ٩٣ .

من المسلمين يصيبنى ما أصابهم (١) . . . فقد وجد عمر بن الخطاب أن السلطة ضرورة لتنظيم حقوق وواجبات أفراد المجتمع لا تقل عن ضرورة الحياة نفسها .

ولم يكن هذا الفكر الاجتماعى ، والذي يوصف بأنه سيد المشرعين فى الأرض ليسن قاعدة ويخالفها ، وإنما لم يجعل من نفسه أسوة حسنة لبنى وطنه فحسب ، وإنما إمتد فكره إلى مختلف النظم الإدارية فى المجتمعات الأخرى ليقتبس منها ، ما يلائم إمبراطوريته الناشئة، ولهذا إقتبس التراث الإدارى للدولة الرومانية البيزنطية المسيحية ، كما إستلهم تراث الفرس المجوس ، فى أقدم المصادر التى تؤرخ لهذه الأحداث حديث عن قدوم أبى هريرة - وكان عمر قد ولاه إمارة «البحرين» - إلى يثرب ومعه نصف مليون درهم ، جمعها خراجا وجزية من سكان إمارته وقال عمر للناس : إنه قد قدم علينا مال كثير ، فإن شئتم أن نعد لكم عدا ، وإن شئتم أن نكيل لكم كيلا ، فقال له رجل يا أمير المؤمنين ، إني قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدنون ديوانا يعطون للناس عليه . . فدون «عمر» الديوان . . .» (٢) .

ولكن الإسلام بالنسبة للحكومة لاكتفى بتوجيه الأنظار إلى ضرورة قيام هيئة تتولى زمام الحكم وتشرف على تطبيق الشريعة الإسلامية ، إذ يقول سبحانه وتعالى «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» (آل عمران ١٠٤) ويخلو التراث الدستورى الإسلامى من أية شروط أو أسس لتكوين هذه الهيئة أو إختيار أفرادها ، وإنما لاكتفى الإسلام بتحديد أصل واحد لها وهو «الشورى» وهذا يعنى أن المجتمع الإسلامى يتشاور فى الأمر ، ويرجع إلى الشريعة فى كل ما يتصل

---

(١) طبقات ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ١٩٧

(٢) المرجع السابق ج ٢ ق ١ ص ٢١٢ - ٢١٦



بالبناء السياسى والاجتماعى . وألزم الإسلام كل أفراد المجتمع بتقويم كل معوج لتو له صلى الله عليه وسلم « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » ويرى المفسرون والشراح أن هذا الحديث يبين موقف المجتمع من الحكومة ويوضح طريق المعارضة الإسلامية فى مختلف صورها . ولكن كيف يتم تشكيل هذه الحكومة ؟ وكيف يتم تقسيم النظام السياسى إلى سلطات ثلاث : تنفيذية وأخرى تشريعية وثالثة قضائية ؟ . لقد ترك الإسلام ذلك كله للاجتهاد العقلى ، حيث أحاط الله عقل الإنسان بهالة من الإحترام والثقة (١) . وقد قدر الأستاذ محمد المبارك الجزء الذى أعطاه الإسلام لنا فى النظام السياسى والنظام الاقتصادى والنظام الأسرى بنحو ١٠ ٪ ، ٦٠ ٪ ، ٩٠ ٪ على التوالى . وترك الجزء الباقى لاجتهاداتنا الشخصية وبشرط عدم المساس بالأصول الدينية .

وكان « عمر بن الخطاب » من أوائل من إستجابوا — من الخلفاء الراشدين — لدعوة إعمال العقل فى ضرورة إيجاد هيئة أو منظمة أو ديوان أو حكومة لإدارة شئون الدولة الإسلامية ، بعد أن عبرت الدولة المرحلة التى كانت تسير الأمور فيها طبقاً للجهود الشخصية . وانتهى تفكير عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى ضرورة وجود « الديوان » بالرغم من خلو القرآن الكريم والسنة وتراث العرب الدستورى — كما قدمنا — من مثل هذا النظام . ولكن عمر إستلهمه من تراث الأعاجم .

ومن القواعد الإدارية التى وضع أسسها عمر بن الخطاب أنه كان يمر ذات يوم فى المدينة ، حين شاهد بيتاً يبنى بالحجارة والجص :

---

(١) الدكتور كامل الباقر : ورقة بحث بعنوان « الفكر الإسلامى وتطبيقه فى الحياة » مقدمة لندوة الدراسات الإسلامية بجامعة أم درمان الإسلامية ، بالاشتراك مع إتحاد الجامعات العربية . صفحة ١٥

ولأندهش عمر ، فقد جرت العادة على عدم بناء بيوت . بهذه الفخامة حينئذ ، فسأل عن صاحبه ؟ فقيل له :

— هذا بيت عاملك على البحرين .

— فقال عمر بن الخطاب : أبت الدراهم إلا أن تخرج أعناقها .

وأرسل عمر بن الخطاب إلى عامله بأنه — قرر قراراً مشمولاً بالنفاذ بضم نصف ماله إلى بيت المال . وبهذا القرار أراد عمر أن يقول : إن الثراء يعلن عن نفسه رغم أنف صاحبه .

وتنطوى عبارته على إحساس بالريبة في تصرفات عامله على البحرين . وبسبب هذا الشك كان القرار حاسماً ، فقد استولى على نصف ثروة هذا العامل وأضافها لبيت المال . ولا ريب أن والى عمر على البحرين لم يكن لصاً ولا مرتشياً . . . فقد وقع إختيار عمر عليه منذ البداية . وعمر لا يختار غير رجال تعرف عنهم الأمانة . ولكن ربما يكون هذا الوالى قد استغل وجوده في البحرين في أعمال تجارية أو إنتاجية ، بمعنى قيامه بتشغيل أمواله الخاصة في مثل هذه المجالات وربح من هاربح مشروعاً .

ولكن عمر بن الخطاب رفض مبدأ التجارة لمن يعهد إليه بما نسميه اليوم « بوظيفة عمومية » رغم أن التجارة في الإسلام كانت — ولا تزال — من الأعمال المشروعة . ورغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم عمل بالتجارة إلا أن عمراً ، وضع مبدأ عاماً حرم فيه ما هو حلال في الأصل إذا لا يسته ظروف تدفع إلى الشك في إستغلال النفوذ .

وقد وقع نفس الشيء — تقريباً — مع عمرو بن العاص واليه على مصر . فقد سمع ابن الخطاب عنه أنه إغتنى ، فأرسل إليه يسأله ؟ ورد عمرو بن العاص عليه بما يفيد أنه يعمل — بجوار عمله — بالتجارة في أمواله الخاصة . . . وهنا كان موقف عمر بن الخطاب منه شيئاً بموقفه مع عامله على البحرين . ويحتفظ التاريخ بالخطابات المتبادلة بين

عمر بن الخطاب وعمر بن العاص . وفيها يحتج عمرو بن العاص ويقول : إنه لن يعمل بعد ذلك لعمر . ويرد عليه عمر بن الخطاب بما يفيد أنه لن يعهد إليه بعد ذلك بعمل من أعمال الولاية .

ومن وجهة نظر الفكر الاجتماعي ، فإن عمرا بهذا المسلك يعتبر أول مشرع للقانون الذي يعرف حالياً باسم قانون « من أين لك هذا » وليس ذلك فحسب ، ذلك أن ابن الخطاب لم يكن يحرم على عماله الإتجار بأموالهم الخاصة فحسب ، وإنما كان يمد سلطانه الى الهدايا الخاصة التي كانت تهدى اليهم وهم يعملون له . وكان يضم هذه الهدايا الى بيت المال . وله كلمة مأثورة في هذا المجال يقول فيها « لو أن أحدهم في بيت أمه وأبيه ، فهل كان يهدى إليه شيء ؟ » بمعنى أن هذه الهدايا جاءت لعمالة بسبب نفوذهم كعمال له ، وليست هدايا مجردة ، دافعها الحب الشخصي أو التقدير الذاتي وحده . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل الهدايا في ظروف خاصة دافعها توثيق العلاقات الاجتماعية - ولكن عمر رفضها إذا لا يستأثر ظروف تثير مظنة الشك في إستغلال النفوذ . وبهذه الحساسية والورع والحزم استطاع الإسلام أن يسبق التشريعات الحديثة في وضع « قانون من أين لك هذا ؟ » وكان سبقه بقرون عديدة .

وكان الصراع الاجتماعي من الموضوعات التي شغلت حيزاً من الفكر الاجتماعي لابن الخطاب . ذلك أنه عندما توفي الرسول الكريم ، أطلق على أبي بكر الصديق لقب « خليفة رسول الله » وعندما مات أبو بكر لقب ابن الخطاب بـ « خليفة خليفة رسول الله » ولم يرق هذا اللقب الطويل لابن الخطاب ، لما فيه من مشقة على المسلمين لاسيما وان كلمة « خليفة » سوف تتكرر مع الخليفة التالي ثلاث مرات ، ومع الذي يليه أربع مرات . . . وهكذا . ومن هنا اتجه تفكير ابن الخطاب الى ألقاب

«الإمارة والملك . . . » لا سيما وأن شعوب البلاد المفتوحة ذات التراث السياسي «الملكى» كانت تطلق على عمر لقب «الملك». ذلك أن أنسا ابن مالك روى أن «الهرهزان» - من فارس - عندما رأى عمر بن الخطاب مضطجعا في مسجد رسول الله صلى الله عليه قال «هذا هو الملك الهنيء» (١).

وفي رواية عن محمد بن عمر قوله «حدثني عبد الله بن الحارث عن أبيه عن سفيان بن أبي العوجاء، قال: قال عمر بن الخطاب والله ما أدري أخليفة أنا أم ملك؟ فإن كنت ملكا فهذا أمر عظيم» وتمضي الرواية فتقرر أن قائلا قال لعمر «يا أمير المؤمنين أن بينهما فرقا. وتساءل عمر: ما هو؟ فكانت الإجابة إن الخليفة لا يأخذ إلا حقا ولا يضعه إلا في حق، وأنت بحمد الله كذلك، والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطى هذا، فسكت عمر . . .» (٢).

وتؤكد الرواية السابقة رواية أخرى عن سلمان الفارسي تحكى حوارا دار بينه وبين ابن الخطاب حول الموضوع ذاته. وفي الحوار تساءل عمر أملك أنا أم خليفة؟ فأجابه سلمان: إن أنت جيتت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر ثم وضعت في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة، فاستعبر عمر . . . (٣) أى أنه اقتنع بأن لقب «الملك» مرتبط بمضمون يتميز بالظلم الاجتماعي، وهو مالا يليق بالحاكم المسلم العادل الذي كانه عمر بن الخطاب، لما سيطرت عليه من صراع اجتماعي

---

(١) طبقات ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٢١١

(٢) المرجع السابق ج ٣ ق ١ ص ٢٣١

(٣) المرجع السابق ج ٣ ق ١ ص ٢١٩



بين بقية أفراد المجتمع. ومن هنا فقد إنتهى فكر ابن الخطاب الى إستحضار لقب « أمير المؤمنين » مع رفض للقب الملك ، فقد روى محمد بن سيرين أن عمرا عندما إشتد أن أحد أصهاره يريد ميزة من بيت المال « البنك المركزي بمفاهيم العصر الحاضر » قال له : أتريد أن ألقى الله ملكاً خائناً ؟ (١) وكل هذا يوضح أن الفكر الاجتماعي لديه لا ينساق وراء الأهواء أو الروحية فحسب ، وإنما نجد في فكره تمييزاً بين الجوانب الروحية والعقلانية في الدين ، وبين جوانب التشريع في الدولة الإسلامية.

وكان لموضوع الملكية الفردية مكاناً بارزاً في تفكيره الاجتماعي ، ذلك أنه كان يعلم أن الملكية الفردية في الإسلام هي ملكية الظاهر أو ملكية الإنتفاع ، أما المالك الحقيقي لكل شيء فهو الله سبحانه تعالى : والله ملك السموات والأرض وما بينهما » ( المائدة ١٧ ) وأن البشر مثل الأرض من خلق الله ، وأن مخلوقات الله أن تستفيد من بعضها البعض تطبيقاً لقوله تعالى « هو أنشأكم من الأرض وإستعمركم فيها » (هود ٦١) وقوله تعالى « ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض ، وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة » ( لقمان ٢٠ ) ومعنى ذلك أن كل ما في الوجود مسخر للإنسان ، وأن ملكيته لأي شيء هي ما يفهم من معنى « حق الإنتفاع » فحسب .

غير أن موقف ابن الخطاب حيال ملكية الأراضي الزراعية الخصبية في الدول التي فتحتها جيوش العرب المسلمين في المشرق ، العراق ، فارس . . . وفي المغرب : مصر . . . وفي الشمال : الجزيرة والشام . . . الخ ، فلقد أدرك ابن الخطاب أن فتوحات دولته لن تمتد في المستقبل القريب إلى ما هو أبعد كثيراً من هذه الحدود التي إمتدت إليها الامبراطورية

---

(١) المرجع السابق ج ٣ ق ١ ص ٢٢١

الإسلامية يومئذ ، والتي أصبحت تشتمل على مساحات شاسعة من الأراضي  
الخصبة التي تروىها أنهار : النيل في مصر ، وبردی في الشام ودجلة  
والفرات في العراق . الخ . وأن هذه الأراضي هي الثروة الرئيسية في  
تلك الإمبراطورية الناشئة في الحاضر وفي المستقبل .

هذه الثروة بدأت أنظار قادة الجيش الإسلامي تتطلع إلى إستلاكها ،  
باعتبارها « فيئا » أفاءه الله على الفاتحين ، ومن ثم فإن الحكم هو قسمة  
هذه الأرض وما عليها من المزارعين ، وتملكها ملكية خاصة للجنود  
الفاتحين ، تطبيقاً لمبادئ القرآن « وإعلموا أنما غنمتم من شيء ، فإن  
لله خمسة وللرسول ولذي القربى ، واليتامى والمساكين ، وابن السبيل  
إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان ، يوم التقى الجمعان ،  
والله على كل شيء قدير » ( الأنفال ٤١ ) وتطبيقاً لمبادئ السنة ، وما  
يتبع ذلك من تحويل شعوب تلك البلاد المفتوحة – وبالذات المزارعين –  
إلى عبيد أرقاء لهؤلاء الجند الفاتحين .

وقد رفض ابن الخطاب هذا الموقف غير الاجتماعي ، الذي وإن  
كان يتفق مع تمليك أرض خيبر في عهد الرسول الكريم على الفاتحين ،  
فإنه يختلف مع روح الإسلام لإختلاف الظروف الاجتماعية في الحاليتين.  
وبذلك دخل ابن الخطاب في صراع عنيف مع بعض الصحابة ، ومع كل  
قادة الجند ولم تكن دوافع ابن الخطاب إلى موقفه هذا نابعة كلها من إيمان  
الرجل بالعدالة الاجتماعية كقيمة مالية مجردة ، ذلك لأن عمرا لم يكن  
الممثل الحقيقي لفقراء القوم من المزارعين ، لا قبل ولا بعد إسلامه .  
وإنما كان عمر من أفراد الطبقة الوسطى في المجتمع القرشي ، كما أوضحنا  
من قبل . فقد كان مرجع ثورة ابن الخطاب هذه نابعاً من معارضته  
لاسترقاق شعوب تلك الأرض وإقتسام ممتلكاتهم. ولهذا رأى ابن الخطاب

أن تصبح هذه الأرض وأنهارها وقفاً على بيت المال ؛ للدولة « ملكية الرقبة » فيها ، وأن تظل بأيدي فلاحها ، لهم فيها « ملكية المنفعة » نظير « الخراج » الذى يدفعونه عن مساحتها . وأن يبقى هؤلاء الفلاحون أحراراً يدفعون « الجزية » التى تضيف مصدراً من مصادر تمويل بيت المال ، مع « الخراج » وذلك بدلا من أن تتحول كل هذه الثروة الزراعية إلى ملكية خاصة يتفرد بها وبالتمتع بثمارها الجنود الفاتحون .

وكان ذلك عندما قدم على عمر بن الخطاب جيش العراق ، بقيادة سعد بن أبى وقاص ، لمشاورة بعض أصحاب الرسول رضوان الله عليهم فى قسمة الأرض التى أفاء الله بها على المسلمين من أرض العراق والشام.. فرأى غالبيتهم أن يقسم هذا الفيء بينهم . وسأل بلال بن رباح الصحابى المشهور وأصحابه ، عمرأبن الخطاب قسمة ما أفاء الله عليهم من العراق والشام ، وقالوا : أقسم الأرضين بين الذين إفتتحوها كما تقسم غنيمة العسكر .. وأن أصحاب الرسول الكريم وجماعة من المسلمين أرادوا ابن الخطاب أن يقسم الشام ، كما قسم رسول الله « خير » .. وكان من أشد الناس مطالبة الزبير بن العوام ، وبلال بن رباح وكان رأى عبد الرحمن بن عوف - أيضاً - أن يقسمه . فما الأرض والعلوج « الزراع الفرس » إلا ما أفاء الله عليهم ... وكذلك عندما افتتحت مصر بغير عهد ، قام الزبير بن العوام وطالب عمرو بن العاص تقسيمها على الجند كما قسم رسول الله أرض خيبر .

وقفت كل تلك الجبهة العريضة ضد ابن الخطاب ، واتجهت آراؤها إلى إمتلاك أرض مصر والشام ، والعراق - وأنهارها وفلاحها ، كما ضمت الصحابة الذين أرادوا التطبيق الحرفى للنص القرآنى الذى إعتبر مثل

هذه الأرض وأنهارها ( فينا ) أفاءه الله على الفاتحين لهم أربعة أخماسه تقسم بينهم ، أسوة بما صنع الرسول بأرض خيبر في شبه الجزيرة العربية .

وفي مواجهة تلك الجهة كان ابن الخطاب ومعه قليل من المهاجرين الأولين من بينهم عثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب وطلحة وابن عمر وغيرهم . . . وكانت وجهة نظر عمر أن تقسيم العراق بعلوجها والشام بعلوجها ومصر بعلوجها ... وتلك الأصقاع هي الحدود التي لا يحتمل أن تتسع الإمبراطورية الإسلامية إلى أبعد منها ، فإن الأجيال القادمة والأرامل والعجزة بهذا البلد وبغيره ممن يأتون من بعد هذا الفيلء لن يتبقى لهم شء منه ، بالرغم من أنهم شركاء فيه ... وتساءل ابن الخطاب وكيف أقسمه لكم وأدع من يأتي بغير قسم ؟

وهكذا نجد وقفه ابن الخطاب بجانب الأمة بأجيالها الحاضرة والمستقبل فالفرد هو المنطق والهدف لدى هؤلاء الفاتحين ، والجماعة والمجتمع هما المنطق والهدف عند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب :

هذا وقد إنتصرت وجهة نظر ابن الخطاب بعد أن أيدته اللجنة التي تم الاحتكام إليها وكانت تتألف من عشرة رجال نصفهم من الأوس ونصفهم من الخزرج . وبالتالي كتب ابن الخطاب إلى عمرو بن العاص فاتح مصر « أن دعها ، أى دع الأرض دون تقسيم — حتى يغدو منها جبل الحيلة — أى الجنين في بطن أمه — ويعلق أبو عبيد القاسم بن سلام على ذلك فيقول : أراه أراد أن تكون فينا موقوفا للمسلمين ما تناسلوا يرثه قرن عن قرن » (١) أى جيل عن جيل .

---

(١) أنظر كتاب « الخراج » لأبي يوسف ص ٢٣ - ٣٥ وكتاب « الأموال » لأبي

عبيد القاسم بن سلام للقاهرة ١٣٥٣ هـ مجوية ص - ص ٢٧ - ٣٥



ووقف عمر بن الخطاب أيضاً بجانب « العدالة الاجتماعية » كواحدة من أهم المسائل العامة في المجتمع ، وظهر موقفه هذا واضحاً في موضوع ضرائب الأراضي الزراعية ... فقد كانت الضرائب على تلك الأراضي تجبي على أساس نظام « المقاسمة » ويقضى هذا النظام بجباية حصة مقررّة من المحاصيل الزراعية بصرف النظر عن المساحة المزروعة ، وبصرف النظر أيضاً عن جودة أو عدم جودة الإنتاج . وفي عهد الملك العادل كسرى - كسرى بن قباذ - أنوشروان ، ٤٣١ - ٥٧٨ ميلادية تم إستبدال هذا النظام بنظام « المساحة » ويقضى هذا النظام بتحصيل قدر معين على المساحة المعينة من المحصول المعين . . ولم يجد عمر غضاضة من إقتباس هذا النظام المستمد من « وضائع كسرى » أى تشريعات كسرى المتعلقة باعتماد « المساحة » معياراً لتحديد الضريبة على تلك الأراضي الزراعية .

وقد ظل هذا النظام المستعار من تنظيمات الدولة الفارسية المجوسية - كما جاء في كتاب الماوردي بعنوان الأحكام السلطانية - طوال عصر الخلفاء الراشدين ، وعصر بني أمية ، وحتى خلافة « المهدي » العباسي الذي عاد بالتشريع الضرائبي للأراضي الزراعية إلى نظام المقاسمة (١) .

وحارب عمر بن الخطاب ظاهرة « التواكل » التي تفشت يومئذ بالرغم من أن العمل من أهم ما حث عليه الإسلام وإعتبره من أهم وسائل الكسب لقوله صلى الله عليه وسلم « إن أشرف الكسب كسب الرجل من عمل يده » (٢) وقد بين الله سبحانه وتعالى أنه خلق الأرض لعبادتها في قوله تعالى « وسخر لكم ما فى الأرض » ( الحج ٦٥ ) وقوله أيضاً

---

(١) الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس : الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية

القاهرة ١٩٦١ ص - ص ٧٥ - ١١٠

(٢) رواه الإمام احمد

«إن الأرض يرثها عبادى الصالحون» ( الأنبياء ١٠٥ ) وذلكها للعباد ليعملوا فيها ويكسبوا الخير من كدهم فى أرضها ، وليبتغوا الرزق فى جنباتها... بالرغم من هذا ظهرت فئة ، بل فئات لم تتفهم جوهر الدين الإسلامى ، وظنت أن الإنصراف إلى التبعيد أفضل من العمل والإنتاج والكسب .

فقد ورد أن سيدنا عمر رضى الله عنه لقي قوما لا يعملون ، فقال : ما أنتم ؟ قالوا : متوكلون ، قال : كذبتُم إنما المتوكل رجل ألقى حبة فى الأرض ( أى العمل بالزراعة ) ثم توكل على الله وأضاف رضى الله عنه : لا يقعدن أحدكم عن طلب الرزق ويقول : اللهم أرزقنى ، وقد علم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة . ومن هنا فقد نهى الفقراء أن يقعدوا عن العمل إتكالاً على الصدقات ، وقال « يا معشر الفقراء إستبقوا الخيرات ولا تكونوا عيالا على المسلمين » وراح يذكرهم بقوله صلى الله عليه وسلم « إن الله يحب العبد المحترف ، ويكره العبد البطال ، وكره للإنسان أن يحيا متواكلاً متخاذلاً وطلب إليه أن يعمل ويكد ويكدح(١) .

## ٢ - الفارابى والتفكير الاجتماعى :

من أوائل مؤلفات الفارابى(٢) ( ٨٧٣ - ٩٥١ ميلادية ٢٥٩ - ٣٣٩ هجرية ) نجد رسالة مختصرة فى السياسة ، هى ضرب من التثقيف العقلى

---

(١) سيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزى

(٢) هو أبو نصر ، محمد ، المعلم الثانى ، الشهير بالفارابى . فاسمه محمد وكنيته أبو نصر ، ولقبه المعلم الثانى وشهرته : الفارابى وليس من المعروف لماذا يكنى أبو نصر ، مع أنه جرت العادة فى الغالب على أن يكنى الشخص باسم ابنه الأكبر ، وأن المشهور عن سيره الفارابى أنه لم ينبج أولاداً والراجح أن السبب فى تلقيبه بالمعلم الثانى يرجع إلى مكانته الكبيرة فى الفلسفة ، ووفرة إنتاجه منها ، ومتابعته لدراسات أرسطو وشرحه لنظرياته . حتى لقد اعتبر أكبر الفلاسفة من بعده ، وأعظم ناشر وموضح لآرائه . ولما كان أرسطو قد اشتهر بلقب « المعلم الأول » فقد أطلق على =

والخلقى ، تتضمن إرشاداً إلى كيفية سلوك الإنسان مع من فوقه ومن يساويه ومن يكون دونه فنجد بيان كيفية الأدب مع الرئيس والطريق إلى معاملته والحصول على المنافع منه وكيفية سياسة الإنسان مع أكفائه ، سواء أكانوا أصدقاء بحسب أصنافهم ؛ المخلصين منهم والمنافقين . . . الخ .

أما الكتابان اللذان كتبهما الفارابى فى السياسة ، كما تصورهما ، فهما : كتاب ( السياسة المدنية ) وكتاب ( آراء أهل المدينة الفاضلة ) . وكل منهما يشتمل على قسمين : الأول فلسفى ، يتناول مراتب الموجودات الروحانية والمادية ، والثانى يتناول الناحية السياسية – الاجتماعية . هذا وما جاء فى كتابه ( آراء أهل المدينة الفاضلة ) هو الذى يدخل فى موضوعنا هنا فهو يتحدث فى القسم الثانى ( الاجتماعى ) من هذا الكتاب عن بيان الحاجة إلى الاجتماع – وهى القوام المادى والكمال المعنوى – ولا شك أنه رجع فى هذا الصدد إلى أرسطو يشد حكيمته وينقل عنه قضيبته المتواترة وهى « الإنسان مدنى بالطبع » وهو بفطرته محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة ليس فى وسعه أن يستقل بأدائها ولا يقوى على تحقيقها منفرداً ، حيث قال « وكل واحد من الناس مفلطور على أنه يحتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . . . ولهذا كثرت أشخاص الناس فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدثت منها

---

= خليفته فى عالم الفلسفة وناشر آرائه لقب « المعلم الثانى » وقد ولد فى مدينة فاراب فى أطراف بلاد تركستان . وتوفى الفارابى فى دمشق ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير فى مكان غير معروف وقد عاش حوالى الفترة الممتدة من ( ٢٥٩ – ٣٣٩ هـ ) ٨٧٣ إلى ٩٥١ ميلادية ، أنظر ( فيلسوف العرب والمعلم الثانى ) تأليف المرحوم الشيخ مصطفى عبدالرازق ، القاهرة ١٩٤٥

الاجتماعات الإنسانية ، ومعنى ذلك أنه من الضروري للإنسان أن يتعاون مع بني جنسه ، حتى تتحقق الغاية من الاجتماع الإنساني . وهي تحقيق كمال الإنسان بما هو إنسان . ولعل الكمال الذي يقصده الفارابي هو السعادة ، وهي فكرة منقولة كذلك عن أرسطو . ولا يتم للفرد تحقيق السعادة في نفسه عن طريق التعاون المادي فحسب ، بل له أيضاً عن طريق التعاون الروحي أو الفكري ، على اعتبار أن السعادة إنما تتصل بأفضل القوى الإنسانية وأكملها وهي قوته العاقلة .

وتضمن الكتاب أيضاً بيان المجتمعات الكاملة وغير الكاملة ونسبة بعضها إلى بعض ، وهنا نجد ، من أول الأمر إشارة إلى موضوع الإدارة والاختيار في نشأة الاجتماع وبلوغ الكمال والسعادة فيه .

ومن هنا كانت بعض المجتمعات كاملة « فاضلة » لأن أهلها أرادوا الخير وتعاونوا عليه . وبعضها غير « فاضلة » لأن أهلها أرادوا الشر وتعاونوا عليه . ومعنى ذلك أن شرط « الفضيلة » بالنسبة للأشكال الاجتماعية لدى الفارابي ، مرهون بوجود التعاون بين أفرادها وبين الفئات المتخصصة ( تقسيم العمل ) حتى تتحقق السعادة للجميع .

نشأة المجتمع عند الفارابي :

كان من رأيه أن « القول في إحتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون يرجع إلى أن :

- كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة ولا يمكنه أن يقوم بها كلها وهو وحده .
- وإنما يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه :
- وكل واحد من كل واحد بهذه الحال .

« ولذلك يستحيل أن ينال الإنسان الكمال - الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية - إلا باجتماع جماعات كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد ببعض



ما يحتاج إليه قوامه وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت فيها الاجتماعات الإنسانية .

ثم ينتقل إلى تصنيف المجتمعات فيقول :

المجتمعات الإنسانية منها الكاملة وغير الكاملة ...

والمجتمعات الكاملة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى ...

– فالعظمى : اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، أى اجتماع العالم كله في دولة واحدة وتحت سيادة حكومة واحدة .

– والوسطى : اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، أى تحت سيطرة حكومة مستقلة .

– والصغرى : اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة ، أى تحت سلطة رئيس (١) .

ومعنى ذلك أن أكمل المجتمعات هو اجتماع العالم كله في دولة واحدة ، وتحت سيطرة حكومة عالمية مستقلة . وأقل منه إكتمالا ، اجتماع أمة في جزء من المعمورة تستقل بشؤونها الداخلية والخارجية ، وتستطيع أن تحقق لأفرادها ، ما ينشدونه من تعاون مادي وروحي . وأقلها جميعاً في الكمال اجتماع أهل مدينة في جزء من الأمة تحت سلطة رئيس ، كما هو الحال بعهد المدن اليونانية التي كانت تمثل وحدات سياسية واجتماعية مستقلة تماماً .

والمجتمعات غير الكاملة ثلاث مراتب أيضا هي :

- اجتماع أهل القرية .
- اجتماع أهل المحلة .
- اجتماع في سكة .
- اجتماع في منزل .

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : الطبعة الثانية لناشرها مصطفى فهمي بمطبعة السعادة بالقاهرة ، صفحة ٧٧ وما بعدها ، القول في احتياج الإنسان إلى التعاون ، ص ١٠

« والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة ، إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة . والمدينة جزء مسكن أمة . والأمة جزء جملة أهل المعمورة .

فالحير الأفضل والكمال الأقصى ، إنما ينال «أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذى هو أنقض منها» (١) . وفى هذا سبق ابن خلدون فى القول بنقص عمران البادية عن عمران الحواضر والأمصار .

ومن ثم فإن أكثر المجتمعات غير الكاملة رقباً وأقربها إلى الكمال اجتماع أهل المحلة وأهل القرية . وأكثر من ذلك نقصاً وأقل اكتمالاً لأهل السكة (مثل اجتماعات الشوارع والطرق) وأقل الاجتماعات بصفة عامة وأكثرها فى عدم الاكتمال ، اجتماع أفراد أسرة . ومن ثم فإن المحلة والقرية فى منزلة واحدة من حيث الدرجة . وهذا التفكير يشبه رأى أرسطو فى أن «القرية مستعمرة طبيعية للمدينة» مما يؤكد أن الفارابى أخذ فكرتها عن أرسطو ، لاسيما عندما قال إن القرية خادمة للمدينة لأنها تمدّها بكافة الحاجات الضرورية . وفى هذا يقول الفارابى «... فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث عظمى ووسطى وصغرى ، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة . والوسطى لإجتماع أمة فى جزء من المعمورة . والصغرى لإجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة : ثم إجتماع فى سكة ، ثم إجتماع فى منزل ، وأصغرها المنزل . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة : إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة والأمة جزء جملة أهل المعمورة .

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة . الطبعة الأولى ، مطبعة النيل ، القاهرة

وإذا ما قدر لاجتماع أهل المدينة أن يكون وحدة سياسية ، دخلت نطاق الجماعات الكاملة في أول مراحلها ، فإذا تعاونت عدة مدن وأخذت شكل الأمة التي تستقل بشؤونها الداخلية والخارجية أصبحت أعلى مرتبة من حيث كمالها. ولا شك أن الشكل الأمثل هو اجتماع العالم كله في وحدة سياسية تحت سيطرة سلطة موحدة، وهو أكمل المجتمعات في نظر الفارابي . وبالرغم من ذلك فقد أهمل الفارابي دراسة اجتماع العالم واجتماع الأمة . ووجه مزيد عنايته لدراسة اجتماع المدينة لأنها أبسط أشكال المجتمعات الكامنة وأولى خلاياها . فالمدينة هي الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة ، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات وبفسادها يعمورها الفساد فالكلام على الأمور التي يجب توافرها هنا حتى تكون كاملة — وهو الذي عرض له الفارابي — يعد شرحاً لدعائم المجتمعات الإنسانية الكاملة .

وواضح أنه تبين له أن دراسة اجتماع العالم كله على الصورة التي ذكرها هو اجتماع مثالي ولكنه متعذر التحقيق ، على حين أن المدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة ، فالخير الأفضل والكمال الأقصى ، إنما ينال أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها ، غير أن قول الفارابي بالمجتمع العالمي « الجامعة الإنسانية او الجمهورية للعالمية » كان نتيجة لتأثره بأفكار الرواقين عن هذا المجتمع الذي يكون فيه الفرد مواطناً عالمياً ، وليس مواطناً في دولة معينة أو مدينة محددة ، وقد أضاف الفارابي إلى فكرة الرواقين هذه أن الجامعة الإنسانية يجب أن تكون خاضعة لحكومة يرأسها الخليفة ولا بد أن تدين بالدين الإسلامي . ومن ثم فإنه من الضروري أن يكون أساس « الجمهورية العالمية ، هو الوحدة الدينية في هذا المجتمع المثالي ، على اعتبار أن هذه الوحدة من شأنها أن تعزز الوحدة السياسية والروحية . وواضح أن آراء الفارابي هذه متأثرة بوضعه الاجتماعي باعتباره فيلسوفاً مسلماً .

ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذي ذكره الفارابي ، وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعاً لم يذكره أحد من قبله من فلاسفة اليونان الذين

إغترف من فلسفتهم مثل أفلاطون وأرسطو . ذلك أن هؤلاء جميعاً لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت أبصارهم مثل الدويلات الصغيرة التي تتألف كل منها من مدينة وتوابعها . أو من بعض المدن وتوابعها .. ولعل ذلك يرجع - كما سبق أن أوضحنا - لتأثر الفارابي بتعاليم دينه إذ أن الإسلام يتطلب إخضاع العالم كله لحكومة واحدة هي حكومة الخليفة .

ويؤخذ عل الفارابي إهماله لاجتماع الأمة باعتبارها أرقى المركبات السياسية التي عاصرها وعرفها ، واهتمامه بمجتمع المدينة الذي عرفه فلاسفة اليونان الذين لم يروا مثله ، مجتمع الأمة أو الإمبراطوريات أو الممالك المستقلة سياسياً وما إلى ذلك . والمدينة الفاضلة في رأيه هي التي يتعاون أفرادها على الأمور التي تنال بها السعادة . وإختص كل واحد من أفرادها بالعمل الذي يحسنه والوظيفة التي هيأته الطبيعة لها ، ووفرت له الإستعدادات والقدرات المناسبة لها .

#### مدينة الفارابي الفاضلة :

والمدينة الفاضلة في نظره هي ما تتحقق فيها سعادة الأفراد على أكمل وجه، ولا يكون ذلك إلا إذا تعاون أفرادها على الأمور التي تنال بها السعادة، وإختص كل واحد منهم بالعمل الذي يحسنه وبـ"وظيفة المهياً لها بطبيعته ، وفي هذا يقول « فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . . . والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » .

#### الرئيس الأفضل للمدينة عند الفارابي :

« وأما رئيس المدينة ، فليس يمكن أن يكون أى إنسان إتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين :



الأول : أن يكون كامل العقل قوى الإدراك يوحى الله عز وجل إليه بتوسط العقل ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال ، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل ، بتوسط العقل المستفاد إلى قوته التخيلية فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام » (١) .

والثاني : أن تكون قوته التخيلية قوية كاملة جداً لا تستولى عليها المحسوسات الواردة إليها من الخارج إستيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا تخدمها القوة الناطقة . بل كان فيها مع إشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصصها ، ويفيض العقل الفعال بصور الجزئيات فتتخيلها القوة التخيلية وتحاكيها بمحسوسات في نهاية المجال ، والكمال ويصير الإنسان بهذا الفيض إلى قوته نبياً منذراً بما سيكون وغبراً بما هو الآن .

ومعنى ذلك أن الرئيس هو منبع السلطة العليا ، وهو المثل الأعلى الذى تتحقق في شخصيته جميع معانى الكمال ، وهو مصدر الحياة المدنية ودعامة نظامها . ومنزلته من سائر الأفراد كمنزلة القلب من سائر أعضاء الجسم فهذا هو الرئيس الذى لا يرؤسه إنسان آخر أصلاً ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها . ولا يمكن أن تصبح هذه الحالة إلا لمن إجتمع فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها وهى :

---

(١) يرى الفارابى أن الذات العلية - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - تنبثق عنه عقول عشرة ، كما ينبثق الضوء من الشمس ، وتفعل أفعالها وفق أغراض الله تعالى بدون واسطته . منها تسعة عقول تشرف على حركات الأجرام السماوية ، والعقل العاشر هو العقل الفعال فى الإنسانية أى المشرف على شئون بنى الإنسان . وهو فى ذلك يتأثر بنظريات غربية عن الاسلام وخاصة النظريات الافلاطونية الحديثة ( أنظر للدكتور على عبدالواحد وافي : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، للفارابى . عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٣ صفحة ٢٣ - ٢٥ ) .

### الخصائص الفطرية للرئيس :

- ١ - أن يكون تام الأعضاء ، قواها موانية جوارحها على الأعمال التي من شأنها أن تكون بها ، أى التي خلقت لها والتي هي قوامها .
- ٢ - أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ويتلقاه ويفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه .
- ٣ - أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ويراه . ولما يسمعه ، ولما يدركه في الحملة فلا يكاد ينساه .
- ٤ - أن يكون جيد الفطنة ، ذكيا ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل .
- ٥ - أن يكون حسن العبارة ، يواتيه لسانه على إبانة لكل ما يضره إبانة تامة .
- ٦ - أن يكون محبا للتعلم والاستفادة منقادا له ، سهل القبول ، لا يؤله تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه .
- ٧ - أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ( يقصد به اللغو وضياع الوقت فيما لا يجدى ) مبغضاً للملذات الكائنة عن هذه (أى أن يكون مبغضاً لما ينجم عن الأمور السابقة من لذات).
- ٨ - أن يكون محبا للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله .
- ٩ - أن يكون كبير النفس محبا للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع فيها .
- ١٠ - أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده .
- ١١ - أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ، ومبغضا للجور والظلم

وأهلبيهما . يعطى النصف ( أى يعامل الآخرين بالعدل والقسط ) من أهله ومن غيره ، ويبحث عليه ويؤتى من حل به جور (أى يرد له حقه وما أخذ منه ) مواتياً لكل ما يراه حسناً جميلاً ( أى من الأمور المتصلة بالعدالة ) ويكون عدلاً ( أى وسطافى أخلاقه وشثونه ) فلا إفراط ولا تفريط ( غير صعب القياده ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعى إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دعى إلى الجور وإلى القبيح .

١٢ - أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس .

وليس من شك فى أن أبا نصر نظر فى صفات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاقتبس منها الأثنى عشرة خصلة السالفة الذكر ، وحصر الرئاسة فيه . ولكنه استدرك قائلاً : « واجتماع هذه كلها فى إنسان واحد عسير . فلذلك لا يوجد من فطر هذه الفطرة إلا الواحد والأقل من الناس .

الرئيس الذى يليه للمدينة عند الفارابى :

أوضح الفارابى فى الفقرة السابقة إستحالة وجود رئيس للمدينة بالحصال الأثنى عشرة السالفة الذكر . ومن هنا وضع شروطاً ستة للرئيس الذى يحوز تلك الحصال ، وهذه الحصال الست « للرئيس الثانى ومن يخلفه من الرؤساء » هى :

١ - أن يكون حكيماً .

٢ - أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة ، محتدياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها .

٣ - أن يكون له جودة إستنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة : ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتدياً حذو الأئمة الأولين .

٤ - أن يكون له جودة رؤية وقوة إستنباط لما سبيله أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة ، من الأمور والحوادث التى تحدث مما ليس

سبيلها أن يسير فيه الأولون . ويكون متحرراً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة .

٥ - أن تكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى ما استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

٦ - أن تكون له جودة ثبات يبدنه في مباشرة أعمال الحرب ، وكذلك أن تكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسية (١) .

وهذه الشروط التي إشرطها أبو نصر في رئيس المدينة هي في الواقع خصائص الإمام في الشريعة الإسلامية الغراء كما بسطها الفقهاء ، ما عدا شرطين تجاوز عنهما الفارابي وهما شرط النسب الذي يحصر الخلافة في قريش ، وشرط الحكمة الذي جعله أساساً للرياسة (٢) .

وقد قصد أبو نصر أن يكون الحكم في مدينته مطلقاً أو توقوطيناً يقوم بأعبائه رئيس واحد إن وجد، فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه تلك الشرائط ، ولكن وجد إثنان ، أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحد. والثاني في واحد. والثالث في واحد، والرابع في واحد، والخامس في واحد ، والسادس في واحد ، وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل - وتلك أول إشارة إلى القيادة الجماعية في المؤلفات الإسلامية . فإذا اتفق في وقت ما ، أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة، وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة عرضة للهلاك .

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٨٨ - ٨٩

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٤ - ٥



وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحداً بعد آخر،  
كلهم كتنفس ، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله» (١) .

غير أن الفارابي لم يوضح طريقة تولية الرئيس ، أ يكون ذلك بالانتخاب  
أم بالتعيين ، مع أن هذا الموضوع قتله فقهاء المسلمين بحثاً ، وإنهوا فيه  
إلى أن « الامامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد ، والثاني  
بعهد الامام من قبل (٢) » .

ويحضرنا هنا تعيين شيخ الأزهر بقرار من رئيس الجمهورية بعد أن  
كان يجري اختياره بواسطة علماء الأزهر . ومن ثم لم يعد يطلق عليه لقب  
« الإمام الأكبر » إلا من باب التكريم غير الرسمي فحسب .

#### الشرط الروحي :

وبالإضافة إلى تلك الخصائص الثمانية عشرة غير اليسيرة التي يتوخاها  
الفارابي في إختيار « رئيس المدينة الفاضلة » مع إعترافه صراحة باستحالة  
توافر الخصائص الطبيعية والمكتسبة السالفة الذكر في إنسان واحد . فقد  
أضاف إلى هذه الخصائص خاصية أخرى زادت الأمور إستحالة وتعذراً  
وقد تأثر في هذه الخاصية - التي لم يرد لمثلها ذكر في الصفات التي إشرطها  
أفلاطون في رئيس جمهوريته - ببعض الإتجاهات الأفلاطونية الحديثة ،  
وبعض نزعات صوفية إسلامية ، وبما يقره الدين الإسلامي عن صفات  
الرسول وصلته بالله عن طريق الوحي . وهذه الصفة هي إتحاد الرئيس  
بالعقل الفعال ، وهو العقل المشرف على الإنسانية ، الذي ينبعث عن الله  
تعالى مباشرة كما ينبعث الضوء عن الشمس ، فيستحيل الرئيس بذلك إلى  
كائن روحي يمتزج بالعقول ويتصل بالملأ الأعلى ، ويتلقى عن هذا الملأ

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة . مرجع سابق ص ٩٠ - ٩٢

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، صفحة ٤

—بطريق مباشر —نفحات الوحي والإشراق . وفى ذلك يقول « وإنما يكون ذلك الانسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً معقولاً بالفعل ، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا . . وتكون هذه القوة معدة بالطبع لتقبل إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات أما بنفسها ، وإما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها . . ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر » .

ويؤكد الفارابى رأيه السابق ، بأن رئيس المدينة ينبغي « بما يفيض من الله إلى عقله المنفعل أن يكون حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن ، أى أن يكون رئيس المدينة فيلسوفاً كامل التعقل بما يفيض به عليه الله (١) . وهذا إنسان لا بد وأن يكون قد وصل إلى أقصى مراتب الإنسانية وأسمى درجات السعادة المعنوية ، ومن ثم فهو — من وجهة نظرنا — إنسان متيافيزيقي .

وبما لا شك فيه أن الفارابى ينفرد بذكر هذا الشرط الروحي ، على عكس أفلاطون الذى إقتصصر على شرط أن يكون الرئيس فيلسوفاً . . فإذا أضفنا إلى ذلك أن أفراد المدينة — كما يرى الفارابى — لا تتحقق سعادتهم ، ولا تصبح مدينتهم فاضلة إلا إذا ساروا على غرار رئيسهم وأصبحوا صورة منه ، وأن الرئيس لا يعدو مؤدياً لرسالته إلا إذا وصل بهم إلى هذا المستوى الرفيع . وفى هذا يقول « وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة : فإن أجزاءها كلها — أى أهلها وأفرادها — ينبغي أن تحتذى بأفعالها مقصد رئيسها » . يتضح لنا إذاً ، أن المدينة الفاضلة التى ينشدها الفارابى هى مدينة من القديسين وليست من المواطنين الأحرار ، وهى برئاسة نبي أو ملك كريم ، وليست تحت حكم سلطة سياسية من طبيعة اجتماعية ، ومدينة مثل هذه لا يتاح وجود مثلها فى عالمنا الدنيوى .

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، صفحة ٧٧ وما بعدها .

وعلى الرغم من ذلك يعتقد الفارابي بإمكانية وجود مثل هذه المدينة برئيسها الذي يمكنه أن يصل إلى درجة الإمتزاج بالعقل الفعال ( عقل الله ) وإن كان ذلك نادراً ، ومقصوراً على أفراد زكت أنفسهم ووصلت أرواحهم إلى أرقى درجات الصفاء . ويساعد الفرد على الوصول إلى هذه المنزلة - بجانب ما يزوده الله به من استعداد فطري - عكوفه على التأمل والتفكير . فبذلك تهذب نفسه لله وتتخلص من أدران المادة والجسم ، ويرقى إلى عالم العقول ، فيمتزج بها ويغمره نورها الوهاج ، فيكمل بذلك صفاؤه . . . . فإذا حدث عدم توافر هذا الشرط الروحي في إنسان مع توافر سائر الشروط الأخرى ، بقيت المدينة بدون رئيس ولا يعتبر الرئيس القائم فعلاً بأمر المدينة ملكاً . ومثل هذه مآلها السقوط ما لم يقبض الله لها من أبنائها رئيساً يجمع بين الحكمة وبين الشروط السابقة الذكر . فالحكمة في نظر الفارابي : هي أهم ما يستقيم به أمر المدينة الفاضلة ، وأهم ما يجب توافره في رئيسها .

### أنواع أخرى من المدن :

ولا يتوقف الفارابي عند وصف المدينة الفاضلة ، وإنما ينتقل إلى وصف صنوف أخرى من المدن مضادة لها ، منها ما لم تبلغ شأن المدينة الفاضلة ، كالمدين الجاهلة والمدن غير الفاضلة . وهي على النحو التالي :

### أولا المدن الجاهلة :

( ١ ) المدينة الجاهلة : « وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . إن رشدوا إليها فلم يقيموها ولم يعتقدوها ، وأن عرفوا من الخيرات هذه المظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي يظن أنها هي الغايات في الحياة ، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات . وأن يكون مخلى هواه وأن يكون مكرماً ومعظماً ، فكل واحدة من هذه سعادة عند أهل المدينة » .

(ب) مدينة ضرورية : أو هى مدينة يقتصر أهلها على الضرورى من  
المأكل والمشروب والملبوس والمسكون ، ولا يفكرون إلا فى التعاون على  
نيل ذلك .

(ج) مدينة بدالة : وهى مدينة يقصد أهلها التعاون على بلوغ اليسار  
والثروة ، لا على أن ينتفعوا بذلك ، بل اليسار غايتهم فى الحياة .

(د) مدينة الخسة والشقوة : ويقصد أهلها التمتع باللذة من المحسوس  
والتخيل وإثارة الهزل واللعب بكل وجه .

(هـ) مدينة الكرامة : وهى التى يقصد أهلها التعاون على أن يكونوا  
مكرمين ومدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم ، ممجدين معظمين  
بالقول وبالفعل ذى فخامة وبهاء .

(و) مدينة التغلب : وهى التى يقصد أهلها أن يكون القاهرين  
لغيرهم ويكون هدفهم اللذة التى تنالهم من الإنتصار فقط .  
(ز) مدينة جماعية : وهى التى يقصد أهلها أن يكونوا أحرار يعمل  
كل منهم ما يشاء فيتبع هواه ولا يمنع نفسه من شىء أصلا .

ثانياً : المدن غير الفاضلة ومن أمثلتها :

(أ) المدينة الفاسقة : وهى من المدن التى أصابها زيغ وانحراف ،  
حيث يعلم أهلها ما يعلمه أهل المدينة الفاضلة من أسباب السعادة ، ويعتقلون  
فى ذلك كله ، ولكن أفعالهم تكون مثل أفعال أهل المدن الجاهلة فهم يقولون  
بما يقول به أهل المدينة الفاضلة من غير أن يعملوا به .

(ب) المدينة المبدلة : وهى التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم ،  
آراء وأفعال المدينة الفاضلة ، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك ،  
واستحالت أفعالها إلى غير ذلك .

(ج) المدينة الضالة : وهى التى تعتقد فى الله ، وفى العقل الفعال



بآراء فاسدة ، ويكون رئيسها الأول ضالا ، ويظن أنه يوحى إليه ،  
فيخادع ويموه بأقواله وأفعاله (١) .

تلك هي المدن السبعة الجاهلة ، والمدن الثلاثة غير الفاضلة ،  
بجوار المدينة الفاضلة التي أشار إليها الفارابي . وباستثناء دراسته للمدينة  
الفاضلة ، يمكن اعتبار دراسته للأنواع الأخرى من المدن نوعا من الفلسفة  
التي لا علاقة لها بعلم الاجتماع (٢) ، ولذلك كانت سببا في توجيه النقد إليه .  
تلك الانتقادات التي أبعدته عن منزلة عالم الاجتماع ، وتتلخص في :

١ - خلط موضوعات علم الاجتماع بالدين متأثرا بصوفية .

٢ - كانت سمات دراساته هي البحث فيما ينبغي أن يكون وليس ما هو  
كائن . ودراسات هذا شأنها لا يمكن أن يوصف صاحبها بعالم الاجتماع  
بالرغم من أن دراسته كانت إنسانية في كل مراحلها على النحو الذي  
أوضحناه تفصيلا .

٣ - كان يشبه المدينة بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه  
كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه « وهو اتجاه أنصاره يرمون  
إلى تشبيه المجتمع بالكائن الحي Vitalisme وهو اتجاه غير علمي ، بل وغير  
اجتماعي ، بالرغم من أن الفارابي فرق بين المجتمع والكائن الحي تفرقة  
نفسية ، عندما أوضح أن أعضاء البدن تقوم بوظائف طبيعية . أما الهيئات  
التي لها قوى طبيعية ، والتي يتألف منها أفراد يمثلون الوحدات الطبيعية ،  
إن هذه الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ،  
بل إرادية (٣) .

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : مرجع سابق : فقرة « القول في  
مضادات المدينة الفاضلة » ص ٩٠ ، ٩١

(٢) دكتور زيدان عبد الباقي : علم الاجتماع الحضري والمدن المصرية ، مكتبة  
الأنجلو المصرية ، التصل الثاني ، القاهرة ١٩٧٣

(٣) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : مرجع سابق ، ص ٧٩ وما بعدها .

٤ - نقل - بصورة مشوهة - أفكار أفلاطون وأرسطو ، مما جعله غير أصيل فيما ذهب إليه .

٥ - تعتبر آراؤه شخصية لا تنهض حقائق التاريخ دليلا عليها .

نخلص من هذا إلى أن بحوث الفارابي لم تقدم لعلم الاجتماع إسهامات ملموسة ولا تعتبر في ذاتها من علم الاجتماع . ولكنها من قبيل ، اليوتوبيا الاجتماعية Social utopia أو من الدراسات الفلسفية التي مهدت لظهور علم الاجتماع على يدى ابن خلدون فيما بعد . . . غير أنه وإن كان الفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين الأول ، لم يسهموا في بناء علم الاجتماع ، فإن ابن خلدون قد وضع أسس هذا العلم في القرن الرابع عشر الميلادى :

## الفصل السادس

### ابن خلدون وعلم العمران

ابن خلدون هو عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون الحضرمي (١) ، فاسمه عبد الرحمن وكنيته أبو زيد ؛ ولقبه ولي الدين وشهرته ابن خلدون . هو أول مؤسس لعلم جديد ، أطلق عليه اسم

---

(١) ولد عبد الرحمن بن خلدون في تونس في غرة رمضان سنة ٧٣٢ هـ ( ٢٧ مايو ١٣٣٢ ميلادية ) ولما بلغ سن التعليم بدأ يحفظ القرآن ويعمل على تجويده مع طلب العلم . وقد تتلمذ على أبيه وعلى عدد كبير من شهيدي علماء تونس لعهد فهدوس العلوم الشرعية والعربية ، والطبيعة والرياضيات وعلوم المنطق والفلسفة . وكان اتجاهه أن يتفرغ للعلم كما فعل والده من قبل . غير أنه عندما بلغ الثامنة عشرة من عمره ، عاقبة عن متابعة دراسته حادثان : أولها وفاة أبيه ومعظم من كان يأخذ عليهم من شيوخه في الطاعون الجارف الذي اجتاح العالم في منتصف القرن الثامن الهجري ، وثانيهما ، هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء من تونس إلى المغرب ومن هنا فقد غير اتجاهه في حياته واشتغل بالوظائف العامة وبالسياسة : حيث اشتغل كاتباً وأستاذاً وقاضياً للقضاة ، وحاجباً - رئيساً للوزراء - وتقلب في كثير من الوظائف وفي دواوين الكثيرين من الملوك والأمراء في تونس والمغرب والأندلس ومصر والشام . وكان قد رحل إلى مصر سنة ٧٨٤ هجرية ، وتوفي فيها عن سنة وسبعين عاماً في السادس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨ هجرية ( ١٦ مارس سنة ١٤٠٦ ميلادية ) وكان حينئذ في وظيفة قاضي القضاة المالكية في مصر ، ودفن في مقابر الصوفية ، خارج باب النصر في اتجاه « الريدانية » وهي جزء من حي العباسية الآن ، ولا يعرف على وجه التحديد أين يوجد القبر في الوقت الحالي ؟ بل إن منطقة المقابر هذه قد تم تحويلها إلى ميدان يعرف بميدان العباسية .

« علم العمران » أو « الاجتماع الانساني » وهو ما يطلق عليه حالياً  
إسم « علم الاجتماع » Sociology وقد حدد إطار هذا العلم في مقدمة  
كتابه الشهير (١) . تلك المقدمة التي كانت تحتوى على شرح مفهوم  
هذا العلم وتحديد إطاره . وقد ساعد ابن خلدون على وضع أسس  
هذا العلم ، أنه سلك طريقاً مبتكراً في دراساته ، يختلف عن سابقه  
مما يدل على رسوخ قدمه في الدراسات الاجتماعية . ذلك أن ابن خلدون  
وجد أن الذين تناولوا الموضوعات الاجتماعية بالدراسة من قبله يمكن  
تصنيف بحوثهم إلى ثلاثة نماذج هي :

#### ١ - البحوث التاريخية الخالصة :

وهي البحوث التي يقتصر أصحابها على وصف الظواهر الاجتماعية  
وبيان ما كانت عليه ، وما هي عليه الآن ، دون محاولة إستخلاص  
بعض النتائج من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعية هذه الظواهر وقوانينها  
وقد سار على هذا النحو جميع الباحث في التاريخ العام من قبل ابن  
خلدون . حيث نراهم في ثانيا تناولهم لمسائل تاريخ العلم يبحون  
من حين لآخر ، وبحسب المناسبات إلى دراسة النظم السياسية وما يتصل  
بالقضاء والإقتصاد والتربية وغير ذلك مما يدخل في نطاق الظواهر  
الاجتماعية ؛ حيث يلجأون إلى وصف ما كانت عليه هذه النظم  
الاجتماعية في الشعوب التي يتناولونها بالدراسة من حيث تواريخها  
وظروفها الاجتماعية . وسار على هذا النهج أيضاً ، جميع الذين درسوا  
تاريخ النظم الاجتماعية في صورة مستقلة عن أحداث التاريخ العام ،  
فجعلوا موضوع دراساتهم تاريخ مجموعة معينة من هذه النظم ، كما  
إقتصر هؤلاء كذلك على وصف هذه النظم وبيان ما كانت عليه ،

---

(١) كتاب « المبتدأ والخبر في العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى  
السلطان الأكبر » الطبعة التي أشرف عليها الشيخ نصر الهورينى ، القاهرة ١٨٦٨



كما فعل بن حزم في دراساته للملل والنحل ، وكما فعل الفقهاء والمؤرخون في دراساتهم لتاريخ التشريع ، وتاريخ القضاء وتاريخ التربية وتاريخ الدين ، . . الخ .

ومن الواضح أن مثل هذه البحوث لا تدخل في نطاق علم الاجتماع على اعتبار أن ذلك العلم لا يقف عند حد وصف الظواهر الاجتماعية، كما أن غرضه ليس مجرد هذا الوصف ، بل إنه يرمى إلى تحليلها للكشف عن طبيعتها وعن العلاقات التي تربط بينها وما تخضع له من قوانين علمية . وقد يستخدم الوصف في الوصول إلى تلك القوانين ولكن هذا الوصف يستخدم ليكون مجرد تمهيد للغرض الأساسي وهو ربط الأسباب بالمسببات ، والمقدمات بالنتائج ، واستخلاص القوانين العامة التي تحدد العلاقات بين تلك الظواهر .

## ٢ - بحوث وعظية وإرشادية :

وهي تلك البحوث التي تدعو إلى المبادئ التي تقررها نظم المجتمع وما يسوده من معتقدات وتقاليد إرضاءها المجتمع وقبلها العرف الخلقي، وذلك ببيان محاسنها وترغيب الناس فيها ، وتثيبتها في نفوسهم ، وحثهم على التمسك بها ، وتحذيرهم من تعدى حدودها ، وإيضاح ما ينبغي أن يتخذوه في تطبيقها ، وتلك هي الطريقة التي سلكها بعض علماء الدين والخطابة والأخلاق ، وبعض البحوث في المجالات السياسية والدينية . . . مثل ابن مسكويه في كتابه « تهذيب الأخلاق » ، والغزالي في كتابه « إحياء علوم الدين »، والماوردي في كتابه « الأحكام السلطانية »، والطرطوشي في كتابه « سراج الملوك » وما إلى ذلك .

ومن الواضح أن هذه البحوث لا تدخل - أيضاً - في نطاق علم الاجتماع على اعتبار أن ذلك العلم ، كما هو معروف ، لاشأن له بالوعظ والإرشاد ، ولا بالدعوة ، إلى المبادئ ، وإنما يتناول بالدراسة

مشكلات المجتمع ، كما يتناول علم الكيمياء انظواهر الطبيعية ، ليس مجرد الوقوف على حقيقتها وإنما لتحديد العلاقات التي تربط بينها .

### ٣ - بحوث فيما ينبغي أن يكون :

وهي بحوث هدفها الرئيسي هو ما ينبغي أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية طبقاً للمنظور الذي ينظر منه كل منهم إلى المجتمع . بمعنى أنها دراسات إصلاحية ترمى إلى تغيير النظم وإصلاح الحياة الاجتماعية على الوجه الذي يلائم نظريات أصحابها في العدالة والسعادة والفضيلة وما إلى ذلك . ومن أمثلتها بحوث أفلاطون في كتابية « الجمهورية والقوانين » ، وأرسطو في كتابيه « الأخلاق والسياسة » ، والفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، حيث كان هدف كل منهم الوصول إلى المجتمع الذي ينبغي أن يكون في مختلف ظواهره ، أو في بعضها ، حتى يكون مجتمعاً فاضلاً في نظره ، ووفق ما يذهب إليه من آراء فلسفية عن مختلف شئون الاجتماع والأخلاق ومقومات الحكم وما إلى ذلك .

ومن الواضح - أيضاً - أن هذه البحوث لا تدخل في نطاق علم الاجتماع على اعتبار أن هذا العلم ، كما هو معروف ، لا شأن له بما ينبغي أن يكون ، وإنما يتناول بالدراسة ما هو كائن للكشف عن طبيعته وقوانينه والعلاقات التي تربط بين مختلف الظواهر الاجتماعية.

نخلص من هذا إلى أنه لا يوجد بين الدراسات الاجتماعية السابقة على « مقدمة ابن خلدون » نوع من الدراسات يتفق في أغراضه ومناهجه مع ما نسميه الآن بعلم الاجتماع ، أي أنه قبل ظهور تلك « المقدمة » لم يكن علم الاجتماع قد أنشئ بعد ، وأنه قبل ابن خلدون - تأسيساً على ذلك - لم يفكر أحد في إنشاء ذلك العلم أو وضع أساس له . ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن دراسة الظواهر الاجتماعية على الطريقة التي يسير

عليها علم الاجتماع لا تتاح إلا لمن ثبتت لديه أن هذه الظواهر لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ، ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير في نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة مثل القوانين التي يخضع لها القمر في تزايدده وتناقصه ، والليل والنهار في اختلافهما باختلاف الفصول . . . وهذه الحقيقة لم يصل إليها تفكير أحد من قبل ابن خلدون ، فضلا عن أن نقيضها كان هو المسيطر على أفكار الباحثين جميعاً . ذلك أن الظواهر الاجتماعية كان يعتقد أنها خارجة عن نطاق القوانين ، وخاضعة لرغبات القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الإصلاح الاجتماعي . ومن هنا لم يكن من الميسور حينئذ أن تدرس الظواهر الاجتماعية على النحو الذي تدرس به في ضوء المناهج الحالية لعلم الاجتماع بصورته الحديثة .

#### خطوات ابن خلدون لإنشاء علم الاجتماع :

تبين لنا من الدراسات السابقة أن تفكير السابقين على ابن خلدون في تناول الظواهر الاجتماعية قد توقف عند حد ما ينبغي أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية . على حين أن ابن خلدون قد هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشئون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية الظواهر الكونية وأنها محكومة من مختلف جوانبها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون كظواهر الفلك والطبيعة والحيوان والنبات وما إلى ذلك (١) . ومن ثم فقد تناول ابن خلدون الموضوعات التالية في سبيل إنشاء علم الاجتماع وهي :

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : قواعد البحث الاجتماعي الطبعة الثالثة ، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٦ وما بعدها في مفهوم « المجال » الذي يشمل جميع للظواهر .

## أولاً : موضوع العلم وظواهره وأهدافه :

توصل ابن خلدون بناء على دراساته السابقة إلى ضرورة دراسة تلك الظواهر دراسة موضوعية كما تدرس ظواهر باقى العلوم الأخرى ، أى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين . وبذلك وضع ابن خلدون أمس علم جديد أطلق عليه اسم « علم العمران البشرى » أو « الاجتماع الانسانى » وهذا العلم هو الذى يطلق عليه الآن اسم « علم الاجتماع » Sociology .

### ١ - موضوع علم الاجتماع :

يدرس علم الاجتماع الظواهر الاجتماعية Social phenomena وتعرف الظواهر الاجتماعية بأنها عبارة عن القواعد والاتجاهات العامة التى تتخذ فى مجتمع ما أساساً لتنظيم الحياة الجمعية وتنسيق العلاقات التى تربط بين أفراد هذا المجتمع بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم .

ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن خلدون لم يحاول تعريف الظواهر الاجتماعية ، ولا أن يبين خصائصها ، ولكنه يبدو لمن يتناول مقدمة ابن خلدون ككل أنه كانت لديه فكرة واضحة عن هذه الظواهر ومميزاتها وإتساع نطاقها ، وأنه لم يكد يغادر أى نوع من أنواعها الهامة مثل الأسرة والتربية والاقتصاد والأخلاق . . . إلا وعرض لها بالدراسة فقد عرض فى معظم البابين الأول والرابع من « مقدمته » للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنسانى ، أى للنظم التى يسير عليها التكتل الإنسانى نفسه ، مبيناً فى الباب الأول أثر البيئة الجغرافية فى هذه الظواهر وفى غيرها من شئون الاجتماع ، وفى الباب الثانى لنشأة المدن والأمصار ومواطن التجمع الإنسانى . . . الخ .

ومن الأمثلة على ذلك ما جاء فى فاتحة كتابه « المقدمة » إذ يقول « لما كانت طبيعة التاريخ ، أنه خير من الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران



العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات ، وأصناف التغلبات للبشر بعضها على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة الأحوال .

هذا ومن أهم الخواص التي تمتاز بها ظواهر الاجتماع الإنساني ، أنها لا تجمد على حال ، بل تختلف أوضاعها باختلاف الأمم والشعوب ، وتختلف في المجتمع الواحد باختلاف العصور . فمن المستحيل أن نجد أمتين تتفقان تمام الاتفاق في نظام اجتماعي ما ، وفي طرق تطبيقه ، كما أنه من المستحيل أن نجد نظاماً اجتماعياً قد ظل على حال واحدة في أمة ما ، في مختلف مراحل حياتها .

وتصدق هذه الحقيقة على شئون السياسة والاقتصاد والأسرة والقضاء ، وسائر أنواع الظواهر الاجتماعية ، حتى ما يتعلق منها بشئون الأخلاق ومقاييس الخير والشر والفضيلة والرذيلة ، فما يكون خيراً في مجتمع ، قد يكون شراً في مجتمع آخر . وما تعده أمة 'فضيلة' قد تعده أمة أخرى رذيلة وما يراه شعب مباحاً ، قد يراه شعب آخر محظوراً ... وهو ما فطن إليه ابن خلدون وجعله أساساً لبحوثه في علم الاجتماع ، وقرره في أوضح عبارة ، إذ يقول : « إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة » (١) .

وبهذه الخاصية يمتاز موضوع علم الاجتماع على موضوعات العلوم الأخرى ، فالعلوم الرياضية من حساب وجبر وهندسة وفلك وطبيعة

---

(١) الدكتور علي عبد الواحد وافي : مقدمة ابن خلدون : الجزء الأول ،

الطبعة الثانية ، صفحتي ٣٩٩ : ٤٠٠

وكيمياء وما إلى ذلك تعالج ظواهر مستقرة ، لا تختلف باختلاف الأم والعصور ، بينما يعالج علم الاجتماع ظواهر متغيرة تختلف أوضاعها باختلاف الزمان والمكان .

وترتيباً على ذلك فإن موضوع علم الاجتماع هو « بنو الإنسان في وجودهم الذى يقوم على الإعتماد المتبادل » . وليس معنى ذلك أن موضوعه هو جسم الإنسان وما تقوم به أعضاء هذا الجسم من وظائف ، وإنما يقوم موضوعه على الاهتمام بما يحدث عندما يقابل إنسان إنساناً ، أو عندما يشكل الناس جموعاً أو جماعات ، أو عندما يتعاونون ويقتتلون ، أو يتحكم بعضهم فى بعض ، أو يحاكي بعضهم البعض الآخر ، أو يطورون الثقافة أو يقوضونها . إن وحدة - موضوع علم الاجتماع - ليست على الإطلاق فرداً واحداً ، ولكنها تتمثل - على الأقل - فى فردين يكونان - معاً - علاقة بشكل ما .

هذا وتنوع الظواهر الاجتماعية : فمنها ما يتعلق بشئون السياسة ونظم الحكم ، ومنها ما يتعلق بشئون الاقتصاد ونظم إنتاج الثروة وتداولها وتوزيعها وإستهلاكها ، ومنها ما يتعلق بشئون الأسرة ونظم الزواج والطلاق والقرابة والمواريث . . . الخ ، ومنها ما يتعلق بشئون الأخلاق وقواعد التمييز بين الفضيلة والرذيلة ، والخير والشر ، ومنها ما يتعلق بشئون التربية ونظم الإعداد للحياة ، ومنها ما يتعلق بشئون التكتل الاجتماعى نفسه ، أى تجمع الأفراد بعضهم مع بعض فى ناد أو شارع أو قرية أو مدينة . أو مجتمع محلى أو مجتمع دولى ، ومنها ما يتعلق بشئون اللغة والتفاهم ونقل أفكار الناس بعضهم إلى بعض ، ومنها ما يربط بشئون الفن والجمال . . . الخ .

## ٢ - التقسيم المنهجي لظواهر علم الاجتماع :

وطالب ابن خلدون بأن يكون بحث هذه الظواهر فى مجموعتين على النحو التالى .

(أ) ظواهر تتعلق ببنية المجتمع أو ما يعرف « بالمورفولوجيا الاجتماعية » وهى مجموعة الظواهر التى تتصل بالبدو والحضر ، وأصول المدن القديمة - التى وقف عليها الفصل الثانى - وتوزيع أفراد الإنسانية على المساحة التى تشغلها ، والنظم التى تسير عليها المجتمعات فى هجرة أفرادها وكثافتهم وتخلخلهم والمسائل التى تتعلق بتخطيط القرى والمدن ، وقيام الأمصار والشروط التى تتعلق بمواقعها ومرافقها ، والوظائف التى تؤديها ، حيث بين فى الباب الأول أثر البيئة الجغرافية فى هذه الظواهر وفى غيرها من شئون الاجتماع . وهى الشعبة التى أطلق عليها « دوركايم » اسم : « المورفولوجيا الاجتماعية » ، La morphologie sociale أو « علم البنية الاجتماعية » وظن هو وأعضاء مدرسته أنهم أول من فطن إلى مسائلها وخواصها الاجتماعية ، وأنهم أول من أدخلها فى مسائل علم الاجتماع ، ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون ، وأنه قد وقف على هذه الشعبة زهاء البابين الأول والرابع من مقدمته :

(ب) ظواهر تتعلق بالنظم العمرانية ، أى النظم الاجتماعية ، وتختلف هذه النظم باختلاف وجوه النشاط العمرانى . ومن هنا فقد تناول بالدراسة كل مجموعة متجانسة منها على حدة ، حيث خصص الفصل الثالث من مقدمته لدراسة الظواهر السياسية ، والفصل الخامس لدراسة الظواهر الاقتصادية والفصل السادس لدراسة الظواهر التربوية . . . وعرض فى ثانيا دراساته هذه لكثير من الظواهر الأسرية والأخلاقية والجمالية واللغوية والدينية (١) .

٣ - هدف علم الاجتماع :

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، للفصل السادس من الباب الأول الذى تناول فيه الوحي والرؤيا وأنواع المدركين للغيب من البشر وحقبة النبوة وما إلى ذلك ، وعرض كذلك للظواهر اللغوية فى الفصل الثانى والعشرين من الباب الرابع الذى تحدث فيه عن لغات أهل الأمصار .

أما عن هدف علم الاجتماع فهو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن العلاقات التي تربط بينها وكذلك عن القوانين التي تحكمها. على اعتبار أن الظواهر الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات . ولا حسب ما يريد لها الأفراد وإنما تسير حسب قوانين لا تقل في ثباتها وإطرادها عن القوانين التي تخضع لها ظواهر الفلك والطبيعة . ومن ثم فإن الغرض النهائي الذي يرمى إليه علم الاجتماع من وراء دراسته للظواهر الاجتماعية هو الوصول إلى معرفة تلك القوانين .

وهدف علم الاجتماع هذا يمكن أن يكون :

(أ) هدفاً مباشراً يقوم على أسس نظرية هدفها الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعية ووظائفها والوقوف على القوانين التي تخضع لها . وإذا كانت الحقائق الاجتماعية تستخدم أحياناً لإمتحان حقائق علوم أخرى مثل التاريخ ، فإنها في ذاتها غاية أصيلة تستحق التقدير .

(ب) هدفاً غير مباشر يتلخص في الإنتفاع بحقائق الاجتماع وقوانينه في تصحيح حقائق التاريخ وتعليل حوادثه . بمعنى أن ثمرة علم الاجتماع هي تصحيح الأخبار التاريخية ، ذلك أن ابن خلدون ، كان حريصاً على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة والخطأ ، الأمر الذي دعاه إلى إبتكار أداة يستطيع بفضلها المؤرخون ، إمتحان الحقائق التاريخية ، والتمييز بين ما يحتمل الصدق أو الكذب ، وبين الميسور والمستحيل من الحوادث المتعلقة بشئون العمران ، ولكنه إعتبر الغاية الأخيرة غاية مضافة إلى غايات علم العمران .

نخلص من هذا إلى أن العلم الذي يتناول مجموعة من الظواهر لدراستها دون أن يشترك معه في دراستها علم آخر هو علم متكامل . وفي هذا يقول ابن خلدون «وكان هذا علم مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنساني ، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه



من العوارض الذاتية . وهذا شأن كل علم من العلوم (١) . ويقصد ابن خلدون من عبارة « العوارض الذاتية » ، أو ما يلحق المجتمع من العوارض الذاتية ، وهي العبارة التي إستخدمها هنا وفي مواضع أخرى كثيرة من مقدمته ، ما يقصده المرء من كلمة « القوانين » ، ومما يؤكد ذلك ما جاء في الباب السادس من مقدمته ، حيث كتب من خلال حديثه عن علم الهندسة ما نصه « العلم هو النظر في المقادير ، إما المتصلة كالخطوط والسطح والجسم ، وإما المنفصلة كالأعداد ، وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية : مثل أن كل مثلث ، فزواياه مثل قائمتين ومثل إن كل خطين متوازيين لا يلتقيان في وجه ولو خرجا إلى غير نهاية ، ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منها متساويتان (٢) . ومثل أن المقادير الأربعة المتناسبة ، ضرب الأول منها في الرابع ، كضرب الثاني في الثالث ، وهذا يدل على أنه كان يقصد القوانين وهو يتحدث عن العوارض الذاتية .

وثمة نقطة تجدر الإشارة إليها وهي أن ابن خلدون كان يدرس الظواهر الاجتماعية في حالة سكونها وحزبتها ، أى في حالة إستقرارها وتطورها ، أى بالمصطلحات الحديثة في حالة إستاتيكيته ( سكونها ) وديناميكيته ( تطورها ) بمعنى أنه إهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية من الناحية التشريعية ، أى دراستها في الحالة التي هي عليها في مكان وزمان معينين وقد تناول ابن خلدون في دراسته لكل طائفة من طوائف النظم العمرانية مع المزج بين هاتين الناحيتين . حيث كان يدرس عناصر الظاهرة وأجزاءها ووظائفها وما إلى ذلك من مسائل الدراسة الإستاتيكية ، ويدرس في الوقت نفسه تطورها والقوانين التي

(١) ابن خلدون : المقدمة ، صفحة ٢٦٥

(٢) المرجع السابق صفحة ١٠٩٧ ومن أمثلة المقادير الأربعة المتناسبة نجد ١٠ : ٥ =

١٠ : ٢٠ من هنا فإن ١٠ × ١٠ = ٢٠ × ٥

ينحضع لها هذا التطور . ولذلك فإن ابن خلدون كان سباقا في الربط بين الناحيتين التشريحية والتطورية في دراساته ، على حين ان ( أوجست كونت ) كما سنعرف في الفصول التالية قد فصل بينهما ، وهذا الفصل لا يتفق مع نظرية علم الاجتماع الحديثة :

ومما هو جدير بالذكر أن ابن خلدون قرر أن دراسة الظواهر الاجتماعية بهذا الأسلوب لم يسبقه إليها أحد فيما يعلم ، حيث قال : ( وإعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى إليه الغوص ، وبضيف وكأنه علم مستنبط النشأة وليس مثل علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية ، فإن موضوع الخطابة ، إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في إسمالة الجمهور ) يشير هنا بذلك إلى طريقة اتخذت من قبله في دراسة شئون الاجتماع ، وهى الطريقة التى أطلق الدكتور وافي عليها اسم طريقة (الدعوة إلى المبادئ) ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه ( إلى ما ينبغى أن يكون ) : ثم يضيف وكأنه علم مستنبط النشأة ، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاها لأحد من الخليفة . وما أدرى أغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم ، وقال أيضاً : « وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً ، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا ، وطريقة مبتدعة واسلوباً فريداً ، وشرحت فيه أحوال العمران والتمدن » (١) . ويلاحظ أن هذا الكلام فيه غمط لدراسات أفلاطون وأرسطو والفارابى . . . غير أن ابن خلدون قد تدارك الأمر بعبارة تحفظية تدل على رسوخ قدمه وعلى تواضعه كعالم ، حيث قال « ولعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ، فالعلوم كثيرة

---

(١) خطبة المقدمة ، صفحة ٤

والحكاء في أمم النوع الإنساني كثيرون ، ومالم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل (١).

والواقع أن ابن خلدون تناول الظواهر الاجتماعية بطريقة لم يسبقه إليها أحد ، مع مراعاة أن أفلاطون وأرسطو والفارابي قد تناولوا تلك الظواهر الاجتماعية ولكن بأساليب مختلفة عن أسلوب ابن خلدون الذي تناول ظواهر الاجتماع في مجموعها ، وعلى أنها موضوع لشعبة مستقلة ، ودرسها كما تناول العلوم الرياضية والطبيعية ظواهرها بالدراسة ، أي بغرض الكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين.

ثانياً : ضرورات نشأة المجتمع :

هناك مجموعة من الضرورات التي تدفع الأفراد إلى تكوين مجتمع ، ومن أهم هذه الضرورات من وجهة نظر ابن خلدون ما يلي :

#### (١) ضرورة التعاون :

يضاف إلى الدراسات السابقة لابن خلدون ، دراسته لموضوع الضرورات الاجتماعية والدعائم التي تستند إليها . فن رأيه أن الفرد في حاجة إلى التعاون مع أخيه الإنسان في الحياة الجماعية حتى يجد ما يشبع كل دوافعه بشكل كاف . ومن ثم ينشأ التضامن الذي هو عبارة عن أقوى الدعائم التي يقوم عليها المجتمع . ذلك أن فطرة الإنسان تدفعه إلى أن يتعاون مع غيره ليستكمل بذلك خواصه النوعية والجنسية ، بالإضافة إلى ما يشبع كل بواعثه الاجتماعية . وفي هذا يقول إن ( قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه . . فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحل القوت له ولهم ) (٢) .

---

(٢) المرجع السابق ص ٣٥

(١) المرجع السابق صفحة ٢٦٦

### (ب) الضرورة الدفاعية :

وقد تكون الضرورة الدفاعية لكي يحتمى الإنسان بغيره في المجتمع لمواجهة الحيوانات المتوحشة . وفي هذا يقول ، « وكذلك الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم لا سيما المفترسة ، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ، ولا تفي قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها ، فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه . . . » .

### (ج) ضرورة السلطة :

ثم ينتقل إبن خلدون من الضرورتين التعاونية والدفاعية إلى ضرورة السلطة في هذا المجتمع ، ويلتمس منشأها فيجدها قائمة في درء العدوان بين الناس حيث يقول « ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه ، وتم عمران العالم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان بينهم . لأنها موجودة للجميعهم . . . ولا بد من يد قاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك ، وقد تبين لك بهذا أنه خاصية للإنسان طبيعية ولا بد لهم منها (١) .

### (د) ضرورة الإستئناس بالغير :

وهو شعور غرسه الطبيعة في ذات الإنسان لتحقيق الحياة الاجتماعية ، ويتصف هذا الشعور بالتلقائية Spontaneity التي تدفعه إلى الإستئناس بغيره من الناس . وهذه الخاصية وإن كانت خاصية نفسية ، فإن تركيز إبن خلدون عليها يجعله يتفوق على وجهة نظر المادية التاريخية الحديثة التي تعتبر أن أساس المجتمع هو الضرورة الاقتصادية فحسب .

---

(١) المرجع السابق ٣٥ ،



## (هـ) ضرورة الحياة الجمعية :

إذا كان ابن خلدون قد أوضح أن الفرد لديه شعور تلقائي نحو الحياة الجمعية ، فإن هذه التلقائية ليست آلية . ولكنها تلقائية تعتمد على رغبة الفرد وميله نحو المشاركة في تحقيق الحياة الجماعية ، حتى لا تكون الحياة سلسلة من العدوان والإضطرابات . وإذا كانت الضرورة الطبيعية والنزعة التلقائية التي فطر عليها الإنسان ، قد وفرت للإنسان فرصة الطمأنينة في الحياة الطبيعية ، وأمنت له حفظ النوع الإنساني والإبقاء على الحياة ، فإن الرغبة والإرادة الفردية من ناحيتها تؤمن الفرد من الآخر ، وبذلك يعيش أفراد كل مجتمع ، وعلى أى مستوى فى امان تام .

## ثالثاً : الظواهر التي تحيط بالإنسان فى المجتمع :

يرى ابن خلدون - أيضاً - أن المجتمع بالصورة التي عرضها ينطوى على مجموعتين من الظواهر ، وتلك الظواهر تؤثر وتتأثر بالإنسان وهى :

### ( ١ ) مجموعة الظواهر الطبيعية :

وهذه المجموعة من الظواهر من خلق الطبيعة ، يجدها الإنسان حوله ، ويخضع لمؤثراتها ، ويكيف نفسه وفقاً لمتطلباتها ، ومكونات هذه الظواهر قد تتصل بالإنسان مباشرة ، مثل الجنس الذى ينتمى إليه الإنسان ( ابيض ، زنجى . . إلخ ) والدين الذى ينتمى إليه الإنسان ، وقد تتصل بالإنسان بصورة غير مباشرة مثل العوامل المناخية كالحر والبرد وما بينهما من درجات . وبالرغم من أن الدين لا يخضع لهذه المجموعة ، ذلك أن الإنسان يستطيع أن يغير دينه ، ولكنه لا يستطيع أن يغير بشرته ، فبالرغم من كل ذلك ، نجد ابن خلدون قد أضفى أهمية عظيمة على هذه المجموعة من الظواهر بشكل لا يتفق مع الواقع .

## ( ٢ ) مجموعة الظواهر الاجتماعية :

وهذه المجموعة من خلق المجتمع ، حيث يعمل المجتمع على إيجاد النظم الاجتماعية التي تيسر له إشباع دوافع أعضائه . غير أن هذه الظواهر كما يرى ابن خلدون ، لا توجد كلها منفصلة ، وإنما المجتمع يمثل الجلع الذي تنفرع منه الأغصان التي هي بمثابة الظواهر بمعنى أن الظواهر الاجتماعية كل متماسك الأجزاء ووحدة حية تتفاعل عناصرها وتتشابك آثارها ، ويترتب على ذلك ما نسميه بالتيارات والإنسياقات الاجتماعية . ولذلك يرى ابن خلدون أن فصل أى ظاهرة عن المجتمع يعود بالضرر على الظاهرة وعلى المجتمع أيضاً . وبالتالي فإن عزل شجرة النظم الاجتماعية عن الأرض ( الظواهر الطبيعية ) يؤدي إلى فناؤها .

وهاتان المجموعتان من الظواهر لا تعمل إحداها مستقلة عن الأخرى ، وإنما لكل منهما تأثيرها في الأخرى ، ومن ثم فإن العلاقات بينهما وثيقة ، بحيث إذا حللنا إحدى الظواهر الاجتماعية بقصد الوقوف على عناصرها نجد أن بعض هذه العناصر يرجع إلى أصول طبيعية ، والبعض الآخر يرجع إلى أصول اجتماعية مماثلة لها . والظواهر الاجتماعية من وجهة نظر ابن خلدون متنوعة وسريعة الحركة والتطور على النحو السالف الذكر ، فمنها الظواهر التربوية ، ومنها الاقتصادية ومنها السياسية . . . وكل مجبة منها تحكم مظهرأ من مظاهر الحياة الجمعية .

## ابن خلدون منشئ علم الاجتماع :

هذا ومما يؤكد إصالة ابن خلدون كمؤسس لعلم الاجتماع قوله إن الظواهر الاجتماعية لا تتأثر بالظواهر الطبيعية فحسب ؛ وإنما تتأثر أيضاً بظواهر من نفس نوعها . وعلى هذا فإن إدعاء المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع بزعماء ( دوركايم ) أن الوقوف على تلك القاعدة من ابتكارها يدل على أنهم لم يدركوا حقيقة دراسات المؤسس الأول لعلم

الاجتماع وكان هذا لابن خلدون سبقاً علمياً أصيلاً . ذلك أن المدرسة المادية التاريخية ( مدرسة كارل ماركس ) لا تزال تعتقد أن الظواهر الاجتماعية لا يمكن أن تفسر إلا بقوانين اقتصادية . . . ومدرسة ( تين وميشيل ) التي تفسر الظواهر الاجتماعية بعناصر جغرافية . . . ومدرسة ( هوبرت سبنسر ) التي تفسر الظواهر الاجتماعية بعوامل بيولوجية تطورية . . . على حين أن المدرسة النفسية ، مثل مدرسة ( تارد وجوستاف لوبون ) هي أقرب المدارس في تحليلها للظواهر الاجتماعية ، حيث تفسرها بعوامل اجتماعية من طبيعتها ، ومن ثم فإنها تتفق مع ابن خلدون في هذه النقطة من حيث :

- تأثير العوامل الطبيعية لا يحدث بدون التفاعل مع العوامل الاجتماعية .
- تأثير العوامل الطبيعية أقل كثيراً من تأثير العوامل الاجتماعية في بعضها البعض .

تلك هي أهم الأسس التي استند إليها ابن خلدون في إقامته لعلم العمران وتحديد طبيعته المجتمع ، وطبيعة الظواهر الاجتماعية « التي لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير في نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة . . الخ ، وما يدل على وضوح فكرة المجتمع في ذهنه أنه قارن بين المجتمعات الحيوانية والبشرية من حيث الجوهر والعوارض « فاجتماع الحيوان يكون مدفوعاً إليه بالفطرة فقط ( أى بالغريزة ) ، أما الاجتماع الإنساني فالدافع إليه ( الفطرة والعقل معا ) ولا يسعنا أمام كل هذا إلا أن نقرر أن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم العمران ، أى لعلم الاجتماع .

رابعاً : منهاج البحث في علم العمران :

يعتمد ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة الظواهر الاجتماعية في الشعوب التي أتبع له الاحتكاك بها ، والحياة بين أهلها ، وتعقب هذه الظواهر في تاريخ الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره ، وتعقب أشباهها

ونظائرها في تاريخ الشعوب الأخرى التي أتيج له الاحتكاك بها ، والحياة بين أهلها ، والموازنة بين هذه الأوضاع جميعها ، والتأمل في مختلف نواحيها ، للوقوف على طبائع الظواهر وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية وما تؤديه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات ، والعلاقات التي تربطها ببعضها البعض ، والتي تربطها بما عداها من الظواهر الكونية ، وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور ، ثم الانتقال من هذه الأمور جميعاً ، إلى ما بعدها . وفي ضوء هذه الاعتبارات كلها استخلص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف أحوالها من قوانين وعلاقات .

ومن هذا يتضح أن ابن خلدون اتبع في دراساته طريقة مغايرة لطرائق سابقيه حيث لم يقتنع بالمفاهيم أو بالطرق التي استخدمها من سبقه في هذا المجال ، بل إنه نقد طرائقهم في شرح التاريخ ، وأظهر عدم ملاءمتها ، وراح يستخدم طريقته في البحث ، تلك الطريقة التي تشكل منهاجاً علمياً يقوم على : الملاحظة ، التجربة ، المنطق العلمي ، استقراء الحوادث ، بالإضافة إلى مزيد من الاهتمام بمنطق المقارنة والتحليل .

ولكى نوجز منهاج ابن خلدون في خطوات محددة ، فإننا سوف نعمل على تجميع تلك الخطوات من مقدمته السالفة الذكر ، حيث لم يضع منهاجه في إطار محدد ، وإنما استخدمه في كل دراساته . ويهدف هذا المنهاج - بتعبيرات ابن خلدون نفسه كما جاءت في مقدمته - إلى تمحيص الأخبار وتصحيح الوقائع التاريخية على اعتبار أن الطريقة التي يراها مثلى لتحقيق ذلك ، هي أن يكون عالم التاريخ ملماً بطبائع العمران وأحوال المجتمع ، لكي يتمكن من الحكم على الوقائع موضوع بحثه ، وعما إذا كانت تتفق أو لا تتفق مع ظواهر وأحوال المجتمع . ومن هنا فإنه يوجب على المؤرخ ، قبل أن يفسر التاريخ ويعلله ، أن يلم بدراسة شئون العمران من سياسية واقتصادية ودينية ، حتى يستطيع في



ضوء تلك المعرفة أن يصحح ما بين يديه من الحقائق . ولعله يريد أن يقول إن المؤرخ لكي يشرح ويفسر وقائع التاريخ ويتنبأ بما يمكن أن يقع من أحداث . ينبغي أن يكون من علماء الاجتماع .

مرحلتا منهاج ابن خلدون :

وهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين :

المرحلة الأولى : التي تتمثل في أجزاء ملاحظات حسية ، وتجميع الوقائع التاريخية لظواهر الاجتماع ، أي جمع المادة الأولية اللازمة لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ . ويطلب الباحث بالابتعاد عن الأخطاء التي وقع فيها من سبقه ، ونقد هذه الملاحظات والمشاهدات والوقائع . وذلك هو النقد السلبي في البحث العلمي .

المرحلة الثانية : وتتمثل في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية . ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين . وتعتمد هذه المرحلة على الوصف التحليلي أو الإيجابي الذي يقتضيه من الباحث الاجتماعي أن يتبع الأسس المنهجية ( الملاحظة - التجربة - الاستقراء ) التي ترشد الباحث إلى الوصول إلى القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية والعلاقات التي تربط بينها .

أخطاء الباحث في المرحلة الأولى من منهاج ابن خلدون :

وأعطى ابن خلدون أمثلة عن المرحلة الأولى توضح قصور منهاج سابقه من المؤرخين ، فقد تبين له بالدراسة والبحث أنهم يسرون في دراسة التاريخ على طريقة فاسدة كل الفساد ، تجمع بين الغث والسمين ، كما وجدهم يعتبرون التاريخ نوعاً من القصص الشعبي الدارج الذي يرويه الرواة والحفاظ من العامة دون تصحيح أو تمحيص . ووجد

كذلك أن رواياتهم تتناقض مع الواقع وتتعارض مع طبائع الأشياء ، كما قد يذهب بعضها إلى درجة تجاوز نطاق العقل البشرى إلى خوارق الطبيعة . وقد أرجع ابن خلدون أسباب قصور مناهجهم هذه إلى :

١ - توهم الصديق وهو كثير : على اعتبار أن الاعتماد على النقل دون النظر في أصول العادة وقواعد السياسة وشئون المجتمع ، وعدم قياس الغائب بالشاهد ، والحاضر بالذهاب ، لا بد أن يؤدي بنا إلى البعد عن الحقيقة الكاملة ، ومنها « الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فينقلها المخبر كما رآها ، وهى بالتصنع على غير الحق في نفسه » .

ويضيف إلى ذلك قوله « والقياس نتائجه معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة ، تخرجه - مع الذهب والغفلة - عن قصده ، وتعوج به عن مرامه ، فربما سمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ، ولا يفتن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها ، فيجريها لأول وهلة ، على ما عرف وقيسها بمشهد . وقد يكون الفرق بينهما كبيراً ، فيقع في مهواة الغلط » (١) .

٢ - التشيعات للآراء والمذاهب : ولم يفته أن يبرر أسباب ذلك حيث قال : إن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التحييص والنظر ، حتى تتبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيع الرأى أو نخلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة . فكأن ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتحييص فتقع في الكذب ونقله » .

٣ - « الثقة بالناقلين » : فمن رأيه أن من الأسباب المفضية للكذب في الأخبار أيضاً ، الثقة بالناقلين ، بمعنى أن تصديق الباحث لما يسمعه كما يرويه ثقة المؤرخين غير كاف ، ومن الضروري ألا يكتفى بهذه الثقة ، وإنما عليه أن يضع الحقائق التاريخية تحت مجهر الطريقة النقدية بوجهها

(١) د . وافي ... المقدمة ج ١ ط ٢ ص ٤٠١

« النقد الداخلى والنقد الخارجى » هذا ، والنقد الخارجى يوجب على الباحث أن يتأكد من أمانة الراوى وصدقه ، وسلامة ذهنه ، وطهارة عقيدته ، ومثانة خلقه ، وقيمته الشخصية . على حين أن النقد الداخلى يوجب عليه أن يناقش الرواية فى ذاتها وأن يتعرف إلى أى مدى يمكن أن تتفق مع طبيعة الأمور ، ومع الظروف والملايسات التى يحكىها الراوى ، ومناقشة تلك الرواية .

٤ - « أخطاء الذهوب عن المقاصد » فمن رأيه أن من هذه الأخطاء الذهوب عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما فى ظنه وتخمينه فيقع فى الكذب . فقد كان يعتقد أن المؤرخين أو النقاد يجهلون الغاية مما يسمعون من الناس ، ويذهبون فى صدد هذه الروايات مذاهب شتى من الخدس والظن والتخمين ، ويغضون الطرف عن الغاية المستهدفة من قصص الحوادث أو سرد الروايات ، ومن هنا يقعون فى الكذب بلا ريب .

٥ - « تزلف العلماء لأصحاب النحلة بالثناء والمديح » وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر ، وبالتالي يترتب على ذلك تزيف للحقائق يجعل كل شىء بعكس ما هو عليه فى سبيل حصولهم على المناصب أو الجاه أو السلطان ، ومن هنا فإن بحوثهم مليئة بالمتناقضات « فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة ، فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، ليسوا فى الأكثر راغبين فى الفضائل ولا متنافسين من أجلها » وذلك كما يحدث فيما يكتبه كثير من المؤرخين عن الأسرات المالكة والبيوتات الكبيرة فى عصور حكمها ومجدها (١) .

٦ - « جهل المؤرخين بطبائع الأحوال فى العمران » وهى سابقة على كل ما تقدم . وهذا الجهل يعتبره ابن خلدون خطأ فاضحا ،

---

(١) الدكتور على عبد الواحد وافي : مقدمة ابن خلدون ( لجنة البيان العربى )

الجزء الأول القاهرة ١٩٥٧ ص ٣٦١

ذلك أن الإلمام بطبائع العمران وأحواله هو المحك الأساسى للوقوف على حقيقة الحوادث والوقائع التاريخية . ومن هنا قال « إن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً . لا بد له من طبيعة تخصه فى ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله . فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ فى التمييز من كل وجه يعرض ، وأما إذا اعتمد فى الأخبار » على مجرد النقل ولم يحكم طبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى . . فربما لم يؤمن من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصواب » (١) .

وعلاج هذه الأخطاء يكون بتجرد نفس المؤرخ من الهوى والتشيع وعوامل الانحراف عن الحق ، وأن يقدم على بحوث التاريخ بدون رأى مبيت من قبل ، وأن يعنى بتمحيص كل خبر تحوطه ريبة من هوى أو تشيع لرأى أو ترفل لعظيم . وذلك مع ضرورة إلمام المؤرخين بالعلوم الطبيعية وقوانينها واستبعاد كل ما يتنافى مع هذه القوانين . وفى هذا يقول ابن خلدون « فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ينظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ، وتميز ما يلحقه لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يعتد به ، وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً فى تمييز الحق من الكذب ، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فإذا سمعنا عن شىء من الأحوال الواقعة فى العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه » وبتطبيق تلك القواعد على الظواهر الاجتماعية توصل ابن خلدون إلى علم جديد — كما سبق أن أوضحنا ذلك — هو « علم العمران »

---

(١) د . وائى : مقدمة ابن خلدون ص ٩



كما يسميه هو: و «علم الاجتماع» كما نسميه الآن، والثمره المباشرة لكل ذلك تكون كما يرى ابن خلدون في «تصحيح الأخبار والعصمة عن قبول الزائف منها وما لا يمكن حدوثه بحسب طبيعة الأشياء».

هذا وتعتمد هذه المرحلة من منهاج ابن خلدون على الوصف التحليلي أو الإيجابي الذي يقتضى من الباحث الاجتماعى أن يتبع الأسس المنهجية (الملاحظة — التجربة — الاستقراء) التى ترشد الباحث إلى الوصول إلى القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية التى تربط بينها .

نخلص من هذا إلى أن منهاج ابن خلدون لا يختلف عن منهاج «يكون» فى الفلسفة الحديثة حيث ينقسم منهاج هذا الأخير إلى قسمين : أولها سلبي وهو تجريد العقل من الأخطاء التى أطلق عليها أخطاء الكهف والمسرح والسوق والأوهام (١) . وثانيهما إيجابي يتكون من القواعد المنطقية التى يسير بمقتضاها العقل فى كشف الحقائق .

---

(١) أخذ ابن خلدون فكرة أخطاء الكهف .. عن أفلاطون : وكان ذلك الأخير يرى أن هناك كهفا مظلماً فيه أسرى مقيدون بالأغلال ، ينظرون إلى أعماق الكهف حيث ترمم ظلال تسير وتضطرب ، تبعثها من خارج الكهف نار ملتهبة ، حيث تنعكس على تماثيل صغيرة يحملها أناس لا يظهرون أثناء مرورهم أمام مدخل الكهف بمعنى أن الأسرى هم الذين يعيشون فى العالم المحسوس لا يتجاوزونه ، والأغلال تمثل الأهواء ، والظلال الممتدة كالأشباح هى الظنون والرؤى والأخيلة والأوهام . . . والتماثيل للصغيرة هى الأشياء المحسوسة التى تملأ عالمنا الحسى ، والنار الملتهبة هى شمسنا المنيرة ، وإذا أتيح لأسير من الأسرى أن يتفكك من أسره ، وأن يخرج من ظلام الكهف ، ثم يسلك طريقاً وعرة صاعدة حتى ينتهى إلى سطحه ، فحينئذ يعانى من انقلاب نفسه ، إذ يجد ثمة العجب العجيب ، لأنه يعلم إذ ذاك أن كل ما شهدته قبلاً لم يكن سوى خداع وسراب ووهم وضلال ، وأن ما صار إليه وما هو فيه الآن ، إنما هو عالم الحقيقة والحلوم ، إذ هو عالم المعقول. وهو فى أول الأمر لا يكاد يرى شيئاً من من شدة الإضاءة ، أليست شدة الإضاءة أشبه بشدة الظلام فى أول الأمر ؟ غير أنه لا يلبث أن يعتاد ذلك، فيرى أمام عينيه ظلالاً جديدة تمثل الأعداد التى يستعملها =

## أخطاء الباحث في المرحلة الثانية من منهاج ابن خلدون :

أوضحنا في الفقرة السابقة الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الباحث في القسم السلبي ( المرحلة الأولى ) من منهاج ابن خلدون ، وفي هذه الفقرة نوضح الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الباحث في القسم الإيجابي ( أي في المرحلة الثانية ) من هذا المنهاج . ويرى ابن خلدون أن مراعاة الباحث للقواعد التالية تقيه عثرات الأخطاء السالفة الذكر ، وهذه القواعد هي :

### ١ - ضرورة الاعتماد على الملاحظة المباشرة :

ذلك أن ابن خلدون قد تعددت أسفاره بين الدول العربية وغيرها ، ومن ثم يؤمن بالملاحظة المباشرة ، وليست الملاحظة المباشرة العابرة ، وإنما القائمة على تجربة شخصية . وهذه التجربة يقصد بها ملاحظة الباحث للوقائع وما يشاهده في نفسه عن العالم ، وبذلك يصل إلى اليقين . ولم يأخذ ابن خلدون بالقياس المنطقي لتعارضه مع طبيعة الأشياء المحسوسة (١) ولأن الوصول إلى الحقائق - كما يعتقد البعض - عن طريق القياس المنطقي ما هو إلا وهم كاذب . ويضيف إلى ذلك ضرورة استرشاد الباحث بتجارب الآخرين بعد تمحيصها طبقاً للقواعد السالفة الذكر في المرحلة الأولى من منهاجه ، ولكنه كان يعتمد على التجارب الشخصية وهذا يؤكده نزعتة الحسية .

---

الرياضيون ، ثم يعتاد أكثر من ذي قبل ، فيلمح الأفكار أو المثل قائمة في نسق بديع ، ثم يستطيع في آخر الأمر أن يرمق شمس الحقيقة ، الرائعة الأنوار التي هي فكرة الخير ، والتي هي ذروة الأفكار جميعها ، ويشعر هذا الأسير حينئذ أنه تحرر من أغلال الأمر . وهو هنا يمثل المفكر أو العالم أو الفيلسوف ، بسعاده الكبيرة ، فيتذكر أصحابه الذين تركهم أسرى يعانون الظلمات والأخطاء ويذهب إليهم ويدعوهم لعلمهم يستجيبيون . أي أن المعرفة الحقيقية إذا حدثت دفعت صاحبها إلى التفكير في زملائه الغافلين وتنبيههم وتخليصهم من الأغلال ورفعهم معه إلى سماء تلك المعرفة .

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : قواعد البحث الاجتماعي ، الطبعة الثالثة ، مكتبة

النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٩

## ٢ - استخدام منطق «التعليل» في تفسير وتحليل الظواهر :

فقد كان ابن خلدون أول من استخدم نظرية المجال (١) في البحث العلمي حيث قال «إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من التركيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض ، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته» وما يؤكد ذلك قوله أيضاً «إن الظواهر الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ، وإنما تحكمها قوانين ثابتة مطردة شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية ، وهذا يؤكد أن ابن خلدون يؤمن بأن جميع ظواهر الكون الاجتماعية وطبيعية تخضع لقوانين ثابتة ، وأن كل هذه الظواهر ترتبط وتأثر وتتأثر في بعضها البعض . أما قوله باستخدام منطق التعليل باعتباره الطريق إلى القانون العلمي فلم يكن جديداً في مناهج البحث حيث استخدمه الكثيرون من قبل ، وإنما الجديد أنه أول من استخدم منطق التعليل في الظواهر الاجتماعية . ومن هنا فإن ابن خلدون يعتبر المؤسس الأول للمنهج الوضعي في دراسة الظواهر الاجتماعية . وما هو جدير بالذكر أن التعليل ، أى إيضاح أسباب حدوث الظاهرة موضوع الدراسة يتطلب القيام بالملاحظات أو التجارب . بالإضافة إلى جمع البيانات ، ثم تحليلها وتصنيفها وتبويبها ، ثم تفسيرها وتحديد أسبابها ومسبباتها ، ومن هنا فإن ابن خلدون كان رائداً في مجال البحث الاجتماعي عندما أوجب ضرورة استخدام منطق التعليل في دراسة الظواهر الاجتماعية .

## ٣ - استخدام منطق المقارنة أو المنهج المقارن :

تأثر ابن خلدون بما شاهده في أسفاره المتعددة ، وما شاهده من اختلاف وتباين عادات وأعراف وتقاليد الشعوب التي جاس خلالها ديارها ، ولم يفسر ذلك بظواهر اجتماعية ، وإنما خائنه ألعينه وفسرها بظواهر جغرافية حيث قال عن سكان الأقاليم غير المعتدلة المناخ أن «أخلاقهم مع ذلك

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي ، قواعد البحث الاجتماعي ، مرجع سابق ص ٣٦

قريبة من خلق الحيوانات العجم . حتى لينقل عن الكثير من السودان قبل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض ، ويأكلون العشب ، وأنهم متوحشون غير مستأنسين وياكلون بعضهم بعضا . وكذا الصقالبة ، والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة ، إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال (١) . ومن هنا فإن ابن خلدون لم يكن اجتماعياً في تفسيراته هذه . غير أنه من جهة أخرى استخدم المنهج المقارن في دراساته هذه استخداماً اجتماعياً يحمده ، وفي ذلك يقول « إذا لم يقس الغائب من الأخبار بالمشاهد منها ، والحاضر بالذاهب فربما لا يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق ، فهو هنا يتناول التباين بين المجتمعات بأسلوب منهجي مقارن ، وإن علل هذا التباين بعوامل جغرافية لا اجتماعية .

#### ٤ - استخدام منطق « الإمكان الاجتماعي » :

ذلك أن ابن خلدون يرى أن على الباحث أن ينظر في « إمكانية » أو « عدم إمكانية » وقوع الواقعة الاجتماعية ، أى ينظر عما إذا كانت « الواقعة » ممكنة في ذاتها أو مستحيلة ، وذلك طبقاً لقانونه في تمييز الحق من الباطل السالف الذكر ، وليس المقصود هنا هو الإمكان المطلق حيث يقول « ليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق ، فإن نطاقه أوسع شئ » ، ولا يفرض حداً بين الوقائع وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التى للشئ . . . فإذا نظرنا أصل الشئ وجنسه وضغطه ومقدار عظمته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه » وهذا يتطلب شروطاً في الباحث الاجتماعي ، وهى أن يكون مؤهلاً للحكم على طبيعة

---

(١) الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي ، المقدمة ص ٣٣٢



الأشياء وقادراً على تحليلها والرجوع بها إلى عناصرها الأساسية ، حتى  
يمكنه تحديد العناصر التي تحكم الظواهر الاجتماعية . وتلك القاعدة المنهجية  
التي تعد انتصاراً للفكر النقدي ، تضاف إلى مآثر ابن خلدون المنهجية .

#### هـ - ضرورة دراسة تطور الظواهر والنظم الاجتماعية :

لقد عاش ابن خلدون أكثر من سبعين عاماً ، شاهد خلالها تبدل  
الأجيال وتباين السنن الاجتماعية في المناطق المختلفة ، ولذلك لم يفته أن  
يلفت نظر الباحث الاجتماعي إلى ذلك ، حيث قال : ومن الغلط الخفى الذهب  
عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام .  
وذلك لأن أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة  
ومنهادج مستقر ، وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال  
إلى حال . وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك  
يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول . . ولذا يحتاج صاحب هذا  
الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع  
في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب ومسائر الأحوال ، .  
ودراسة تطور النظم والظواهر والأشكال الاجتماعية من أهم الدراسات  
العلمية في منهاج البحث الاجتماعي ، لا سيما في المنهاد التاريخي .

نخلص من هذا إلى أن ابن خلدون قد وضع بهذه القواعد ، منهاجا  
متكاملا في البحث ، ولم يكتف بوضع أسس هذا المنهاد ، وإنما  
أعطانا أمثلة متعددة لتطبيقه في البحوث الاجتماعية . وهكذا يكون ابن  
خلدون قد وضع الأسس العلمية لمنهاد البحث الملائم للعلم الجديد الذي  
ابتكره وهو علم العمران .

ويلاحظ أن المستشرقين يؤكدون أن ابن خلدون ، لم يلتزم قواعد  
هذا المنهاد في تعليقاته . وإنما وقع أسيراً لتأثير الدين والسحر والرق  
والتائم ، فقد عابوا عليه قوله أن الساحر القوى العزيمة يستطيع أن يتدخل  
في قوانين السببية بقوة طلاسمة ويبطل أثرها ويغير اتجاهها . غير أن الجدير

بالذكر أن كلام ابن خلدون هذا لم يكن أساساً لمنهاجه ، وإنما جاء عارضاً ، حيث تناول هذه الأمور باعتبارها من الأوضاع الاجتماعية السائدة التي تحتاج إلى الدراسة ، لا لتكون قواعد في دراسة المجتمع .

نخلص من هذا إلى أن تطبيق ابن خلدون لقواعد منهاجه كان تطبيقاً سليماً . لا ينقصه إلا الناحية المقارنة ، حيث اعتمد على المقارنة بين المجتمعات التي أتت له زيارتها ، نتيجة لإيمانه بالتجربة الشخصية المباشرة ، بمعنى أنه لو استخدم المنهج المقارن الذي أشار إليه بصورة أكثر اتساعاً ، لكانت النتائج التي انتهى إليها محل تقدير الجميع .

خامساً : القوانين والتعميمات التي انتهى إليها ابن خلدون :

توصل ابن خلدون إلى كثير من القوانين والتعميمات التي لا يزال بعضها محل تقدير من وجهة النظر العلمية ومن أهمها :

( ١ ) قانون الأطوار الثلاثة للمجتمع الإنساني :

كان ابن خلدون مؤرخاً قبل أن يكون عالماً اجتماعياً ، وكانت دراسته التاريخية تركز حول الدولة الإسلامية ، وانتهت به تلك الدراسة إلى التعرف على أسباب نشأة الدولة وازدهارها واضمحلالها . ومن هذه الدراسة انتهى إلى قانون اجتماعي يحكم حركة المجتمعات الإنسانية وهو ( قانون الأطوار الثلاثة للمجتمع الإنساني ) ذلك أنه كان يرى أن المجتمع يولد كما يولد الفرد ، ويمر كما يمر الكائن الحي في أدوار الطفولة ( النشأة والتكوين ) والشباب والنضج والرجولة ( الازدهار ) والشيخوخة ( الهرم ) ، والمجتمع جسم مركب والنظم الموجودة فيه هي بمثابة أعضاء هذا الجسم ، فالحركة الاجتماعية في نظره مستمرة وتؤدي وظيفة بها بشكل آلي « فهي لا تنقطع ، والمجتمعات الإنسانية لا تقف ، والموت الاجتماعي أو فناء نظم المجتمع هو نقطة بداية ونهاية ، فحيث ينتهي مجتمع ما ، من الضروري أن يستأنف السير مجتمع آخر ، والمجتمعات الإنسانية وإن

كانت تخضع بالضرورة لتتابع هذه الأدوار ، فإن خضوعها ليس بدرجة واحدة ، كما أن المدة التي تتطلبها كل مرحلة تختلف عن الأخرى . بمعنى أن بعض المجتمعات قد تبقى طويلاً في مرحلة الطفولة . أو في مرحلة النضج أو في مرحلة الهرم ، وقد يختتم مجتمع ما ، حياته في المرحلة الأولى أو الثانية ، وقد يقاوم نهايته في إحدى هذه المراحل « إلخ .

ولم يكن تقسيمه للمراحل السابقة على أساس حيوى ، وإنما على أساس اجتماعى من مشاهداته للمجتمع الإسلامى حيث :

١ - اعتبر مرحلة النشأة والتكوين في جسم الإنسان وتقابلها المرحلة القبلية في المجتمع ، تلك المرحلة التي تقوم على العصبية والفضيلة والدعوة الدينية .

٢ - اعتبر مرحلة النضج في جسم الإنسان ، مقابلة لمرحلة التحضر في المجتمع ، حيث الانفراد بالمجد والسلطان .

٣ - اعتبر مرحلة الرجولة في الجسم الإنسانى مقابلة لمرحلة الملك في المجتمع حيث الركون إلى السكون والدعة والاستمتاع بشمرات الحضارة .

٤ - واعتبر مرحلة الشيخوخة في جسم الإنسان مقابلة لمرحلة الهرم في المجتمع ، حيث يتطرق الفساد إلى النواحي الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والدينية . وإذا كانت الشيخوخة في الجسم الإنسانى تنتهى بموت الإنسان ، فإن الهرم في المجتمع ينتهى أيضاً بالموت ، حيث قال « فإن الهرم إذا نزل بدولة فإنه لا يرتفع ، ومن ثم فلا جدوى من الإصلاح الاجتماعى .

وحدد ابن خلدون عمر الدولة ، وظن أن الدول لها أعمار طبيعية ، كما للأشخاص ، حيث قال « إن عمر الدولة في الغالب ثلاثة أجيال ، لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف

النعيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون . والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والحصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به ، وكسل الباقيين عن السعى فيه، فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء . . . وأما الجيل الثالث فينسبون عهد البداوة والحشونة كأن لم تكن.. فيصبرون عيالا على الدولة .. فاذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته ، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ، ويستكثر بالموالي ويصطنع<sup>١</sup> من يغني عن الدولة بعض الغناء ؛ حتى يتأذن الله بانقراضها ، فتذهب الدولة بما حملت « (١) .

هذا وبالرغم من أن تشبيهات ابن خلدون للمجتمع بالجسم الإنساني كانت من أجل التوضيح فحسب ، فقد اعتبرها المستشرقون سقطة لم تكن تليق بمفكر خلاق مثل ابن خلدون ، وعابوا عليه أيضاً قوله إن « العاصمة هي قلب الإمبراطورية ، ومنها تتوزع الحياة على بقية الأفراد » وعابوا عليه أيضاً تحديد عمر الدولة بعمر الفرد أو بثلاثة أجيال . ومن هنا فإن الذي يتعمق دراسات ابن خلدون يجد أن هؤلاء المستشرقين قد أساءوا فهم دراساته .

#### (ب) فكرة التقدم الاجتماعي :

أوضح ابن خلدون أن المجتمع يمر بمراحل ثابتة لا تتغير، بمعنى أنه يشبه أدوار المجتمع بدائرة مقسمة إلى أربعة أجزاء ، أطلق على الأول منها مرحلة البداوة أو المرحلة القبلية ، وعلى الثاني مرحلة الحضارة ، وعلى الثالث مرحلة الملك ، وعلى الرابع مرحلة الهرم . وتصور أن المجتمع يسير على هذه الدائرة من فترة إلى أخرى مارا بالمراحل السابقة دون تغيير . وتلك أفكار تدل على التشاؤم ، فقد كان من رأيه أن التحضر يؤدي إلى

(١) المقدمة صفحة ١٤١



آثار سيئة في الجسم والعقل ، وأن الترف يؤدي إلى فساد الأخلاق نتيجة لجوء الأفراد إلى السكون والدعة والاستمتاع بطيبات التحضر ، ومن هنا تقل درجة الانتماء القومي . وتصاب مظاهر الحضارة بالتخلف . وتضمحل شيئاً فشيئاً إلى أن ينتهي المجتمع .

وما هو جدير بالذكر أن ابن خلدون وهو يدرس ظاهرة التقدم الاجتماعي درس كثيراً من الظواهر الاجتماعية ، وكانت له فيها آراء صائبة .

وما لا شك فيه أن دراسات ابن خلدون هذه — كما يقول المستشرقون — تميل إلى التشاؤم . ويرجع ذلك إلى أنه شاهد الدولة الإسلامية وهي تمتد شرقاً وغرباً ، ثم وهي تتمزق إلى دويلات صغيرة متنافسة ، واستحالة عودتها قوية منيعة كما كانت من قبل . وهذا ما دفعه إلى تشبيه الدولة بالفرد وما دام الفرد مصيره الفناء فكذلك الدولة ، وهو تشبيه عالم مدقق من حيث الشكل ، أما من حيث المضمون فهو تشبيه بين أشياء غير متشابهة ، أو بين كسور مقاماتها مختلفة .

#### (ج) الظواهر السياسية :

كانت الحكومة من النواحي التي تناولها بالدراسة أيضاً ، بوصفها ظاهرة اجتماعية ، وأوضح أن السياسة قد تكون محكومة بضوابط عقلية . أو بضوابط سياسية ، أو بالاثنتين معاً ، كما هو الحال في ظاهرة الخلافة . تلك الظاهرة التي تناول نشأتها وتطورها وأهميتها بأسلوب منهجي بعيد عن الميول والاتجاهات الدينية أو المذهبية ، ومن خلال دراسته للظواهر السياسية تناول النواحي السلوكية للملوك ، ومن يعملون في دواوينهم ، ولسائر الولاة في كل المجالات ، وانتهى إلى نظرية اجتماعية لا تزال قائمة حتى وقتنا هذا . وهي : « إن الناس على دين ملوكهم » ، في كل سلوكياتهم فقد قال : « يجب البحث في أصل كل نظام حكومي في نوع حياة الشعب .

الذى يضع أساسه ، وأن الدول العامة الاستيلاء،العظيمة الملك ، أصلها الدين ، وأن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصية ، وأن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص ، والعمران البشرى لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره . والناس على دين ملوكهم . وإن الهرم إذا نزل بدولة لا يرتفع ، .

#### ( د ) الظواهر الاقتصادية :

لقد لفتت النواحي الاقتصادية نظر ابن خلدون حتى أنه اعتبرها ضرورة من الضرورات التي يقوم عليها المجتمع ، وإنها كذلك . وقسم المهن والحرف إلى :

— وجوه طبيعية لكسب الرزق مثل العمل في المهن الزراعية والصناعية والتجارية . . . الخ .

— وجوه غير مشروعة لكسب الرزق مثل الإمارة ، والخدمة والاشتغال بالسحر والشعوذة . . . الخ .

وبحار ذلك تناول مسائل اقتصادية تمثل دعائم النظام الاقتصادي مثل حالتى العرض والطلب ، وحالات الإنتاج والاستبدال والتوزيع . كما تناول توزيع العمل وما إلى ذلك من الأمور الاقتصادية ، وكانت دراساته في هذا المجال من منظور اجتماعى يدور حول أوجه الكسب والمقومات العامة للحياة الاجتماعية . ومع ذلك فقد توصل إلى مبادئ اقتصادية أساسية تربط بين التقدم الصناعى والتقدم الحضري ، وبين ارتفاع مستويات للدخول الفردية ، حيث قال : « إن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران وإن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدتها ، وإن الصنائع إنما تستجد وتكثر إذا كثر طلابها ، وما يدل على وضوح ظاهرة العرض والطلب في ذهنه قوله : « واعلم أن الأسواق كلها تشتمل على حاجات الناس ، فمنها للضرورى وهى الأقوات من الخنطة

وما في معناها كالباقلاء والبصل والثوم وأشباهه . ومنها الخالص والكمالي  
مثل الإدام والفواكه والملابس والماعون والمراكب وسائر المصانع والمباني ،  
فاذا استبحر المصر وكثر ساكنه رخصت أسعار الضرورى من القوت  
وما في معناه وعلت أسعار الكمالي من الإدام والفواكه وما يتبعها ، وإذا  
قل ساكن المصر وضعف عمرانته كان الأمر بالعكس (١) ٥

#### ( هـ ) النظام الأخلاقى :

فطن ابن خلدون إلى علاقة الظواهر الأخلاقية ببقية الظواهر الاجتماعية  
فى المجتمع ، وكما هى عادته دائماً ، كانت دراساته فى هذا المجال دراسة  
واقعية حيث تناول أخلاق الزراع والصناع والتجار وعامة الشعب ، كما  
عرض لأخلاق الملوك والأمراء ، وقدم لهم - أيضاً - وصايا وتوجيهات  
تعتبر نتيجة مباشرة لخبراته الشخصية وخدمته الطويلة فى دواوين الملوك  
والحكام .

#### ( و ) النظام التربوى :

فطن ابن خلدون إلى أن التعليم عملية اجتماعية ، وكل عملية اجتماعية تبدأ  
من البسيط إلى المركب إلى الأكثر تعقيداً ، وأن كل فرد فى المجتمع يولد  
مزوداً بمجموعة من القدرات ، وبالتدريب يمكن تحويل هذه القدرات  
الفطرية إلى استعدادات مهنية غير أن قدرات كل فرد تختلف عن الآخر ،  
ومن ثم فانه من الضرورى أن يتاح التعليم لكل فرد طبقاً لطاقة قدراته ،  
حتى لا تضيع الجهود عبثاً فى هذا المجال . ومن المؤكد أن وجهة نظر  
ابن خلدون هذه تتفق مع أحدث النظريات التعليمية فى المجتمعات  
المعاصرة .

#### ( ز ) الظواهر الديموجرافية :

أشار ابن خلدون إلى أخطاء المؤرخين فى النواحي السكانية ، وأورد  
مثالاً لذلك ما نقله المسعودى وكثير من المؤرخين غيره عند الكلام عن

---

(١) المقدمة ، فصل أسعار المدن .

جيوش بني إسرائيل ، من أن « موسى عليه السلام أحصاهم في التيه (١) .  
بعد أن أجاز من يطبق حمل السلاح وخاصة من ابن عشرين فما فوقها ،  
فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون (٢) » ووجد بن خلدون أن قوانين تزايد  
السكان لا تسمح بذلك « فالذى بين موسى و « إسرائيل » ، إنما هو  
أربعة آباء على ما ذكره المحققون ، فإنه موسى ابن عمران بن بصهر  
ابن قاهث بن لاوى ، بن يعقوب (٣) وهو « إسرائيل الله » وهكذا

(١) يطلق التيه على المدة التي قضاها بنو إسرائيل ضاربين في صحراء سيناء  
والمناطق المتاخمة لها متنقلين في أرجائها تأهين « حسب تعبير القرآن الكريم » في دروبها  
وفياقها . وتبلغ هذه المدة حسب نص القرآن الكريم ، أربعين سنة ، تبدأ بخروج بني  
إسرائيل من مصر وتنتهى باستيلائهم على أرض الكنعانيين في فلسطين . وفي هذا يقول  
الله تعالى في كتابه الكريم ، بعد تصوير رائع للحوار الذي جرى بين موسى وقومه ،  
إذ يستحثهم على دخول الأرض المقدسة وهم يتقاعسون عنها خوفا من أهلها « وإذ قال  
موسى لقومه ، يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا  
وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين ، يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله  
لكم ولا تترددوا على أدباركم فتقلبوا خاصرين ، قالو يا موسى إن فيها قوما جبارين ،  
وإننا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون . قال رجلان من الذين يخافون  
أنعم الله عليهما ، ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون ، وعلى الله فتوكلوا إن كنتم  
مؤمنين . قالوا يا موسى إننا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها ، فاذهب أنت وربك فقاتلا ،  
إنا ههنا قاعدون . قال : رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم  
الفاسقين . قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم  
الفاسقين » ( المائدة ٢٠ - ٢٦ )

(٢) ولعل المسعودي قد اعتمد في ذلك على ماورد في الآية ٣٧ من الإصحاح الثاني  
عشر من سفر الخروج . فقد جاء فيها أن عدد بني إسرائيل عند خروجهم من مصر  
كانوا ستمائة ألف من الرجال غير الأطفال والنساء .  
(٣) المذكور في التوراة أنه موسى بن إمرام ، بن قهاث ، بن لاوى ، بن يعقوب  
فبينه وبين يعقوب ثلاثة آباء ، لا أربعة . وليس من بين آبائه « بصهر » الذى ذكره  
ابن خلدون - انظر فقرات ١٢ ، ١٨ ، ٢٠ من الإصحاح السادس من سفر الخروج -  
وإنما « بصهر » هذا هو أحد إخوة « إمرام » لا أبوه - انظر فقرة ١٨ إصحاح ٦  
سفر الخروج - حيث تؤكد هذه الفقرات نفسها أن « لاوى » عاش ١٣٧ سنة ، وقهاث  
عاش ١٣٣ سنة وإمرام عاش ١٣٧ سنة .



نسبته في التوراة والمدة بينهما ، على ما نقله المسعودي ، قال : دخل « إسرائيل » مصر مع ولده الأسباط وأولادهم حين أتوا إلى يوسف سبعين نفساً (١) وكان مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسى عليه السلام إلى التيه مائتين وعشرين سنة (٢) . فتداولهم ملوك القبط من الفراعنة : « ويبعد أن يتشعب النسل في أربعة أجيال إلى مثل هذا العدد ؛ بحسب القوانين التي يسير عليها التزايد في النوع الإنساني » وأضاف « أن المسعودي لو كان على علم بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع الإنساني ما وقع في مثل هذا الخطأ » . وهذا يدل على أن ابن خلدون كان على دراية بقوانين التزايد السكاني قبل أن يتوصل إليها « مالتس » Maltus. R. (٣) بأربعة قرون وإن لم يضعها في إطار علمي متكامل .

(١) وهذا يتفق مع ما ذكرته التوراة في الفقرة ٢٧ من الإصحاح ٤٦ من سفر التكوين .  
(٢) ورد في الآية الأربعين من الإصحاح الثاني عشر من سفر الخروج أن مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسى كان ٣٣٠ سنة . ولا يجد الدكتور وافي غرابية في ذلك بالرغم من أن ما بين موسى ويعقوب ثلاثة آباء فقط على أساس أن التوراة تفيد أن أبوين من هؤلاء عاش كل منهما ١٣٧ سنة وأن الثالث عاش ١٣٣ سنة - انظر : المقدمة مرجع سابق ، صفحة ٣٦٣

(٣) ذلك أننا إذا طبقنا - تجاوزاً - نظرية « مالتس » في تزايد السكان Increase of population التي جاءت في كتابه بعنوان First Essay on population London, 1926 أن السكان يتضاعفون كل ٢٥ سنة طبقاً لتزايد المتوالية الهندسية ( ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ... إلخ ) إذا لم يعن تزايدهم أي عائق خارجي . وبمقتضى نظرية مالتس ، يصل عدد بني إسرائيل رجالاً ونساء وأطفالاً بعد مائتين وعشرين سنة إلى حوالي ٣٦ ألفاً ( ٣٥٨٤٠ سنة ) على فرض أن تزايدهم لم يعقه في أثناء وجودهم بمصر أي عائق خارجي ( وهذا غير مسلم به ، لأنهم في آخر مقامهم بمصر - كما تذكر القرآن الكريم ، وكذلك العهد القديم نفسه ، وكما يشير إلى ذلك ابن خلدون في عبارته السالفة الذكر - كانوا يسامون سوء العذاب ويذبح أبناءهم وتستحيا نساؤهم ) فأين هذا مما ذكره المسعودي من أن أفراد جيشهم وحده كانوا أكثر من سبائة ألف . وهذا يؤيد أن ابن خلدون كان رائداً أيضاً في الدراسات الديموجرافية . وذلك مع ملاحظة أن نظرية مالتس في حالة تطبيقها يصل عدد اليهود في مصر إلى أقل قليلاً من أربعة ملايين ، إذا كانت مدة بقائهم بمصر ٤٣٠ سنة ، وهذا عدد غير معقول علمياً ، كما أن عدد السنين التي مكثوها بمصر ٢٣٠ وليس ٤٢٠ سنة .

نخلص من هذا إلى أن ابن خلدون قد تناول أهم الظواهر الاجتماعية بالدراسة والتحصيل ، بصورة تدل على عمومية تفكيره ونظرته الشاملة ؛ وأنه كان في دراساته هذه عالماً مدققاً واقعياً ، لا فيلسوفاً ، بصرف النظر عن القوانين والتعميمات التي توصل إليها ، والتي لا تنطبق في الغالب إلا على المجتمعات التي كانت مسرحاً لدراساته .

ومما يؤخذ - أيضاً - على ابن خلدون إسرافه في تقدير آثار العوامل الجغرافية في المجتمع ، حيث أرجع إليها - كما قدمنا - السبب في اختلاف البشر في ألوان بشرتهم وضحامة أو نحولة أجسامهم وميولهم واتجاهاتهم ونشاطاتهم وأخلاقهم . . . . ولهذه العوامل ( البيئية الجغرافية ) دخل كبير فيما يميز بعضها عن بعض من مقومات في العادات والأعراف والتقاليد والعلوم والأفكار وشئون الأسرة ونظم الحكم والسياسة والأخلاق والانفعالات وسائر أنواع الاجتماع . . . وإذا كان « مونتسكيو » في كتابه « روح القوانين » أو « برون » في كتابه « الجغرافية الإنسانية » قد ذهبا مذهباً شبيهاً بما ذهب إليه ابن خلدون ، فإننا وإن كنا لا ننكر الأثر الجغرافي في المجتمعات ، فإننا نعتبره عاملاً واحداً من عوامل كثيرة للتغيير الاجتماعي وأوضح مثال على ذلك الدول التي تقع على خط الاستواء مثل السودان في أفريقيا واليمن في آسيا وكاليفورنيا في غرب الولايات المتحدة الأمريكية ، هذه الدول تختلف - بالرغم من تطابق الأوضاع الجغرافية - في كل من النواحي الاجتماعية .

ويؤخذ عليه أيضاً مبالغته في تقدير موقف القادة في مجالات التطور الاجتماعي ، إذ أشار إلى أن السبب في التطور الاجتماعي يرجع إلى اختلاف نظم الحكم وتغير الأسرات الحاكمة ، وامتزاج عوائد كل أسرة من هذه الأسر بعوائد الأسرة السابقة لها ، والميل الطبيعي لدى المحكومين إلى تقاليد الحاكمين . . . وقد جاء ذلك في قوله « والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد ، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد

سلطانه ، كما يقال في الأمثلة الحكيمة : الناس على دين ملوكهم .  
وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر ، فلا بد أن  
يفزعوا إلى عوائد من قبلهم . ويأخذوا الكثير منها . . . ولا يغفلوا  
عوائد جيلهم مع ذلك ، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد  
الجيل الأول . فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم  
وعوائدها وخالفت أيضاً بعض الشيء ، وكانت الأولى أشد مخالفة ،  
ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى تنتهي إلى المبينة بالجملة ، فإدامت  
الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان ، ولا تزال المخالفة في العوائد  
والأحوال واقعة (١) .

ووجهة نظر ابن خلدون هذه إذا نظرنا إليها طبقاً لتفكير «جبرائيل تارد»  
« ووليم مكدوجل » من أن الناس في المستوى الأدنى يقلدون من هم في  
المستوى الأعلى ، فهي تأخذ بالظواهر الاجتماعية إلى المجال النفسى . . .  
وإذا نظرنا طبقاً لتفكير « ماكس فيبر » واعتقاده بالزعامة الموهوبة أو  
« الكاريزما » Charisma ويقصد به الزعيم الذى منحه الطبيعة بعض  
المواهب الاستثنائية التى تمكنه من إحداث تغيير اجتماعى عميق في  
المجتمع الذى يزعّمه (٢) . . . فإنه يمكن اعتبارها صحيحة في هذا الجزء ،  
ذلك أن العامل القيادى من العوامل الأساسية في التغيير الاجتماعى ، بالرغم  
من الندرة الشديدة في الزعماء الموهوبين من هذا النوع .

هذا والتاريخ — بالرغم من ذلك — يقدم لنا مئات الأمثلة لفلاسفة  
ومصلحين اجتماعيين ، بل لرسل وأنبياء لم تلق آراؤهم قبولا من  
مجتمعاتهم ، على الرغم من نبيلها وسموها في ذاتها ، وعلى الرغم مما بذلوه  
من جهد في الدعاية لها ، وما لاقوه من عنت في سبيلها . وكلما تعمقنا

---

(١) د : وافي .. المقدمة .. ج ١ ، ط ٢ ، صفحة ٤٠٠ ، ٤٠١

(٢) دكتور زيدان عبد الباقي : علم الاجتماع الحضري والمدن المصرية . مكتبة

النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٤ صفحة ٦٦

في البحث عن أسباب إخفاقهم زدنا إيماناً بأنها ترجع إلى أن مجتمعاتهم لم تكن مهيأة لقبول ما يدعون إليه في إبان ظهورهم، ومن ثم فإن التطور الاجتماعي لا يرجع إذن إلى نجاح القادة والزعماء والمصلحين، وإنما نجاح هؤلاء يرجع إلى مساهرتهم للتطور الاجتماعي، وسيرهم في السبيل الذي يتجه إليه. وبعبارة أكثر وضوحاً ليس الناجحون من القادة والزعماء والمصلحين هم الذين يخلقون المجتمع ويصنعون نظامه، وإنما المجتمع نفسه هو الذي يخلقهم ويصنع آراءهم ويوحى إليهم بما يدعون إليه (١).

وقد تناول المستشرقون هذه المأخذ بالنقد الشديد، ولكنه النقد غير المنهجي، إذ استخدموا في نقده معايير العهد الحاضر، دون مراعاة للظروف التي عاش فيها، من حيث انعدام الجامعات والمعاهد والمدارس ووسائل الاتصال وندرة المراجع وما إلى ذلك. ولو أن هؤلاء النقاد قرأوا العبارة التي اختتم بها مقدمته، لحنوا رءوسهم إجلالاً واحتراماً لتواضع ابن خلدون والتي قال فيها « عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، فقد استوفينا من مسأله ما حسبناه كفاء له. ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم متين يغوص في مسأله على أكثر مما كتبناه. فليس على مستنبط الفن استقصاء مسأله، وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل ».

ولا يسعنا بعد ذلك إلا أن نقول مع الدكتور وافي... إنه بحسبه شرفاً أنه أقام علمه على دعائم قوية، ورسم منهجه في صورة واضحة، ولم يغادر أية طائفة من مسأله إلا عرض لها بالدراسة، وإن دراسته

---

(١) دكتور على عبد الواحد وافي: مذكرات في علم الاجتماع، مرجع سابق،



هذه قد قدمت نماذج رائعة لما ينبغي أن تكون عليه الدراسة الصحيحة ، وجاءت في كثير من تفاصيلها نفسها أقرب ما تكون إلى الكمال (١) .

ذلك هو ابن خلدون ، وتلك هي دراساته التي انتهت بوضع علم جديد هو علم العمران ، وحدد له منهاجاً علمياً للبحث لا يتل دقة عن المناهج الحديثة . كما تناول بالدراسة الظواهر الاجتماعية بالدراسة والتحليل ، ومن ثم كان لنا أن نفخر بذلك المفكر العربي المسلم الذي توصل إلى علم الاجتماع قبل أن يتوصل إليه علماء الغرب — بأربعة قرون — مثل « كيتليه » في بلجيكا « أوجست كونت » في فرنسا و « هربرت سبنسر » في بريطانيا وغيرهم . هؤلاء الذين ينسب إليهم الفضل في إنشاء علم الاجتماع ، بينما هو من إنشاء ابن خلدون ، وإن كان للأوربيين العذر في ذلك ، على اعتبار أن ابن خلدون لم ينشئ مدرسة من المريدين لمواصلة تنمية أفكاره ، ومن ثم لم يكتب لها الذيوع والانتشار إلا بعد أن تناولها « فون هامر وشولتز » ، فقد نشر الأول سنة ١٨١٢ رسالة بالألمانية عن « اضمحلال الإسلام بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة » أشاد فيها بابن خلدون وبحوثه في المقدمة ، وأطلق عليه لقب « مونتسكيو العرب » ثم نشر مقالا في المجلة الآسيوية باللغة الفرنسية سنة ١٨٢٢ كشف فيه عن المعية ابن خلدون وأصالة بحوثه في المقدمة وعمق تفكيره ، وسلامة نقده ، وذهب إلى أنه لا يكاد يوجد من بين مؤلفات الشرق ما يستحق أن يترجم ترجمة كاملة كما تستحق ذلك مقدمة ابن خلدون. ونشر « شولتز » سنة ١٨٢٥ في المجلة الآسيوية ، كذلك مقالا درس فيه بحوث ابن خلدون وأبان عن مبلغ أهميتها وخطورها ، ودعا فيه إلى طبع المقدمة وترجمتها كاملة .

وقد أشار العلامة « كولوزير » في مجلة « العالم الإسلامي » التي تصدر باللغة الفرنسية إلى أن مبدأ الحتمية الاجتماعية Determinism وهو المبدأ الذي يقوم عليه علم الاجتماع يعود الفضل في تقريره إلى

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١١٢

ابن خلدون قبل رجال الفلسفة الوضعية La philosophie positive  
( يقصد بذلك أوجيست كونت ومدرسته ) .

وفي منتصف القرن التاسع عشر قام المستشرق الفرنسي « كاترمير ،  
Quatrmere بطبع المقدمة باللغة الفرنسية ، وظهرت كاملة في فرنسا  
سنة ١٨٥٨ وذلك في نفس السنة التي ظهرت فيها أول طبعة للمقدمة  
في مصر (١) . ومنذ ذلك التاريخ بدأ ابن خلدون يحتل مكانته كمؤسس  
أول لعلم الاجتماع .

---

(١) الشيخ نصر الهوريني : مقدمة ابن خلدون ، التي نقلها عن النسخة الفارسية  
مباشرة ( النسخة التي أهداها ابن خلدون لأبي فارس عبد العزيز سلطان المغرب  
الأقصى ) ؛

## الفصل السابع

### اليوتوبيا الاجتماعية

اليوتوبيا نوع من التفكير الاجتماعى الخيالى المثالى ، ومعنى كلمة « يوتوبيا » Utopia لا يوجد فى أى مكان . وهى نوع من الصور الخيالية أو المثالية للمجتمعات Imaginary States التى كانت بمثابة تطلعات تظهر فى صورة احتجاجات قوية إما من جماهير الشعوب أو من أفرادها المثقفين ، وتعبّر عن نفسها فى غير وضوح النهار ، ومن خلال مسام النظام الاجتماعى الرسمى . وكانت هذه الأفكار اليوتوبية بمثابة الأرض الخصبية التى نبتت فيها الأفكار الاشتراكية والفوضوية فيما بعد . ذلك أن الفكر اليوتوبى هو « التاريخ الأصيل » للفكر الاشتراكى .

#### اليوتوبيا والكونفوشيوسية :

ظهرت الأفكار اليوتوبية لأول مرة فى عدد من مجتمعات الشرق الأقصى ذات التقاليد الكونفوشيوسية ولاسيما فى الصين والمجتمعات البوذية فى جنوب وشرق آسيا ، وكذلك فى المجتمعات الإسلامية . غير أن الأفكار اليوتوبية تبلورت بوضوح فى الصين والمجتمعات البوذية والإسلامية . ثم انتشرت بعد ذلك فى أوروبا ، ومما يؤكد ذلك أن « ماوتسى تونج » رئيس جمهورية الصين الشعبية الراحل ، قد أكد فى مناسبات عديدة أن الرسالة التاريخية للشيوعية الصينية هى تحقيق اليوتوبيا الكونفوشيوسية القديمة ، وقال عن عصر الشيوعية المستقبل أنه « ستختفى فيه بطبيعة الحال سلطة الدولة والأحزاب السياسية مما يسمح للإنسانية على هذا النحو ، أن تدخل عصر « المعية العظمى Great Togetherness » أو ما يسمى با « لتا - تنج »

( Ta - tung ) وهو العصر الذى تمناه كونفوشيوس لما فيه من انسجام شامل بين أفراد المجتمع . وهذا يؤكد مدى ارتباط اليوتوبية والكونفوشوسية .

هذا وهناك نص قديم جداً ورد فى الفصل السادس من كتاب « الشعائر » يعبر عن الوضع الكلاسيكى لليوتوبيا الاجتماعية ، وهو نص متجدد لدى أدباء الصين القدامى ، ولدى المحدثين من المثقفين وهو « عندما كنا نسير فى طريق الفضيلة ، لم يكن العالم سوى وحدة مشتركة ، فكان الرجال ذوو المواهب هم الذين يختارون ( ليكونوا قادة ) . كان قلوبهم مخلصاً ، وكانوا يمارسون الانسجام . وكان الناس يعاملون أقارب الآخرين ، كما يعاملون أقاربهم ، وبدلون الأطفال ، كما يدلون أطفالهم ، وكانوا يوفرون للمسنين المأوى حتى تحين وفاتهم ، وللقادرين من الرجال العمل ، وللشباب التعليم . وكانوا يظهرون الحنان والشفقة للارامل ، وللأيتام ، ولمن لا أبناء لهم ، وللمرضى بحيث يهتمون بهم . وكان الناس يكرهون تبذير النعم ، ولكن بدون أن يستحوذوا عليها لأنفسهم . وكانوا يحبون العمل بكل طاقتهم ، ولكن بدون أن يكون فى ذلك البحث عن مغنم خاص . ولذلك لم تستطع المطامح الفردية أن تطنى ، ولم يكن من الميسور ظهور اللصوص وقطاع الطرق ، وظلت الأبواب الخارجية للمنازل مفتوحة . كما هو الحال فى العصر الذى يطلق عليه عصر « المعية العظمى » . أى أن يكون الناس معاً وسواسية فى المراء والضراء .

ومن الصين ، نجد « منشيوس » فى الفصل الأول من الكتاب الثالث ، قد ركز على المثال الأعلى لمجتمع الأخوة ، حيث تتقدم المصلحة العامة المتبادلة على المصلحة الذاتية . ووصف أيضاً ، حالة من اليوتوبية الزراعية البدائية ، حيث قال « إن الذين يزرعون خانة واحدة - أى الخانة التاسعة من الخانات التى يقسم إليها أى حقل - يجب أن يكونوا دائماً معاً فى أى مكان يذهبون إليه ويتقاسمون فيما بينهم مهام الدفاع والحراسة ، وفى حالة المرض يقدمون لبعضهم البعض العون المتبادل ، وعلى هذا النحو فإن جميع



السكان يتبادلون المحبة ويعيشون في وفاق وتفاهم ، وهذه الأسطورة اليوتوبية عن الشيوعية الزراعية ظلت قائمة حتى يومنا هذا .

وكانت « التاوية » أحد المذاهب الدينية التي انتشرت في الصين فيما بين القرن الخامس والرابع قبل الميلاد تعبر بصدق عن اليوتوبيا الاجتماعية ، فقد كانت تسعى إلى عصر ذهبي « يقوم على التعاون وليس على الاستحواذ » كما أن التاويين أيضاً يحكمون بإدانة التفرقة الطبيعية ، ويحبذون المساعدة المتبادلة . كما أنهم أعداء لسلطة الدولة ، ولفكرة المنفعة الخاصة . وكان « برتراند راسل » الفيلسوف البريطاني قد وصف وجهة نظر التاويين في المجتمع المثالي عندما زار الصين سنة ١٩٣٠ بأنه مجتمع يقوم على إنتاج بدون تملك ، وعمل بدون محاولة لفرض الذات ، ونمو بدون سلطة (١) .

وأشاد الفيلسوف التاوي يانج شو Yung Chou بالقوة الجسدية للفلاح الذي يحرق الأرض ، وحبه للعمل . وينحصر اهتمامه الرئيسي « فيما يضمن الحياة الهادئة للمزارع ويجعله يحس بالمتعة » وكان لهذا الفيلسوف رأى ذو نتيجة غير متوقعة عن « الخير » الذي يتحول إلى ضده عن طريق المجد والربح : فتقديم الخيرات وتوزيع المنح يجلب « المجد » وهذا الأخير يؤدي إلى « الكسب » وعن طريق ما يحققه من الاحترام والتطلع إلى الكسب يصبح انتهاك لحقوق الأشخاص الآخرين ، ويؤدي إلى « النزاع » ومن ثم فإن « الخير » يتحول إلى « شر » .

وكان هناك اتجاه آخر لليوتوبيا الاجتماعية حملت لواءه « مدرسة الزراعة » في الصين القديمة وأعضاء هذه المدرسة من المزارعين أمينتهم تتمثل في تحقيق مجتمع يعمل فيه جميع الناس في الحقول ، سواء أكانوا من الرعية أم من طبقة الحكام ، ولذلك فقد هاجموا آراء « كونفوشيوس » التي

---

Russel, B. Probleme of China London, 1921, p. 194.

(١)

أعرب فيها عن ضرورة العمل على توجيه الدولة بواسطة الحكماء ، وإعفاثهم من أعباء العمل البدوى . ذلك أن المزارعين يصفون المجتمع المثالى بأن حكامه يزرعون الأرض مع عامة الناس ، ويعدون وجباتهم بأنفسهم صباحا ومساء ، ويقومون فى الوقت نفسه بواجباتهم فى توجيه شئون الدولة .

وهكذا نرى أن هناك مدرستين يوتوبيتين فى الصين القديمة تعبران عن الاحتجاج الصامت ضد النظم القائمة ، والأول يمثل المتقنون ذوو النزعة الإصلاحية اليوتوبية ، والثانى هو احتجاج الحركات الريفية المطالبة بالمساواة . وإلى هاتين المدرستين ترجع بذور الأفكار الاشتراكية والفوضوية فى أوروبا . ومن أوروبا عادت الاشتراكية إلى الصين والروسيا حيث المناخ المناسب لتطبيق مثل هذه الأفكار .

وظل مفكرو الصين يعملون على تطبيق المثل اليوتوبية فى عالم الواقع ، فإذا لم يفلحوا لجأوا إلى الأسلوب اليوتوبى ، وعلى سبيل المثال نجد المفكر الصينى « لى جو - شن » ١٧٦٣ - ١٨٣٠ فى روايته « مرآة الأزهار » التى تدور أحداثها فى القرن السابع الميلادى ، تقوم على وصف مغامرات مائة امرأة من الموهوبات فى ممالك خيالية Imaginary states وينتجز المؤلف فرصة وصف هذه الممالك ليقوم بنقد لاذع للصين فى عهد أسرة « مندشو » وفى هذه الممالك الخيالية أعطى للنساء حق التقدم للامتحانات العامة ، وأن يدرسن ويتزوجن بحرية ، ولا يخضعن لعبودية الأقدام الملفوفة بالقيود (١) ، ولا لعبودية النسرى ، وهنا نرى هذا المفكر لجأ إلى الخيال لرسم صورة المجتمع الذى ينشده . ولعل ذلك يرجع إلى أن الواقع يومئذ فى الصين لم يكن يسمح لهذا المفكر بالتعبير عن رأيه بحرية . ذلك أن الأسر الحاكمة فى الصين كانت تقمع ثورات الفلاحين من أجل المساواة بقسوة بالغة : تلك الثورات التى كانت إحداها سببا فى قيام الحركة الشيوعية الصينية فى

---

(١) من العادات القديمة فى الصين ، وضع أقدام الفتيات الصغيرات فى قيود حديدية لتجديد نموها ، بحيث تصبح صغيرة حيث كانت الأقدام الصغيرة من علامات الجمال .

القرن التاسع عشر . وكان تبرير الفلاحين الثائرين لرأيهم في المساواة المطلقة بين الناس قولهم « عندما كان آدم يحرق الأرض ، وحواء تنسج الغزل ، أين كان السيد إذا؟ » حتى أن هذا التبرير تحول إلى نشيد صيني لدعاة الاشتراكية من خلال الأفكار اليوتوبية .

هذا والصورة المثلى للمجتمع الصيني الكلاسيكي الذى صورته الأفكار اليوتوبية هو المجتمع الذى تكون الطائفة الأولى فيه هى طائفة المفكرين « شيه » shih الذين يمسكون بزمام المعرفة والسلطة فى آن واحد ، ويأتى بعدهم افلاحون « نونج » Nung الذين يؤلف عملهم قاعدة المجتمع بأكمله ، ويأتى بعدهم الصناع « كونج » Kong ، وفى أسفل السلم الاجتماعى نجد التجار الخبثاء « شانج » Shang وفى هذا يقول « نيدهام » عن الصين الشيوعية ، أنها « ليست إلا التحقيق النهائى لمجموعة طويلة من التقاليد الجماعية التى ترجع أصولها إلى الصين القديمة » (١) . وهامى الصين فى أيامنا هذه بعد تطبيع علاقاتها مع الولايات المتحدة الأمريكية فى أول يناير ١٩٧٩ تنشئ المعرفة الرأسمالية تحت دعوى الحاجة إلى التكنولوجيا فهى تراجع بعد حين عن الفلسفة الماركسية ؟

### اليوتوبيا والبوذية :

وكانت الأفكار اليوتوبية منتشرة فى كل دول شرق وجنوب آسيا ، على النحو السالف الذكر . ومما يؤكد ذلك أن « بوذا » قد شرح فى أحاديثه ، أنه ليست فى جباية الأموال ، ولا فى اللجوء إلى العنف تكمن الوسائل الكفيلة بالقضاء على السطو ، وعلى الاضطرابات فى المجتمع . بل « إن الفقر وعدم وجود العمل ، هما الأساس لجميع أنواع الشرور الاجتماعية » فيجب تقديم التقاوى للزراع ، ورعوس الأموال للتجار ، والمرتب المناسب للموظفين . « وفى هذا الجو من النشاط الخلاق الذى يفيض بالرضى ،

---

(١) Needham, T. : Science and Civilisation in China 1956. the preface.

يستطيع المواطنون أن يربوا أولادهم في إطار من الرفاهية والسعادة ، وأن يجعلوا منهم رجالا متحررين من الحاجة ومن الخوف .

ومن هذا يتضح أن الأصالة في هذه النظرة البوذية لمجتمع العدل والرخاء، هي اعتبار وجود هذا المجتمع شرطا مسبقا لتحقيق التقدم الأخلاقي والروحي؛ أو الدخول في حالة « النيرفانا » ، أى حالة « المجتمع بلا طبقات » ، وقد شرح « أونو » U . NU . رئيس وزراء بورما ، ومن نجوم مؤتمر باندونج سنة ١٩٥٤ في مقدمة القانون الذى استصدره من أجل تأمين الأراضى أن الملكية ليس لها إلا قيمة نسبية ، وأنها عقبة في سبيل السعى وراء الكمال الأخلاقى .

وكان ميترايا Maitraya أو مسيح البوذية ، كما يطلق عليه ، يرى أن مجتمع « النيرفانا » الذى تنشده البوذية هو المجتمع المثالى العالمى الذى سوف لا يتكلم إلا لغة واحدة . ويصبح العالم فيه صورة مطابقة لجزيرة اليوتوبيا Utopia Island أو « أوتاراكورو » Uttarakaru التى يتساوى سكانها فى كل شىء ، ويومئذ سيكون من الميسور تخطى الانقسات التى فصلت بين أبناء البشرية من خلال الطموح نحو تحقيق الملكية الخاصة ، إذ أن الخطة ستتمو للجميع بدون عمل لمصلحة الإنسانية الموحدة تحت السلطة المثالية . وسوف تشبع جميع الحاجات المادية للناس بواسطة « أشجار الأمنيات » التى تتدلى من أغصانها الملابس والمجوهرات لكل سكان الجزيرة . إذ تمد الشجرة أغصانها وفروعها عندما يكون الشعب فى حاجة لأى شىء وبهذا لا يكون لأى فرد حاجة إلى العمل .

اليوتوبيا والإسلام :

ألح كثير من المفكرين فى أقوالهم على أن سيدنا محمدا ( صلى الله عليه وسلم ) كان يقف ضد الأغنياء وضد تراكم الثروات ، وأن الإسلام حركة



اجتماعية في جوهرها لا تبغى بالأساليب الدينية سوى تأكيد الضغط الأخلاقي على الأغنياء عن طريق الإيمان بالحساب في الآخرة (١) .

وقد كانت هذه الأفكار ، على هذه الصورة الفجة ، موضع نقد العلماء المتخصصين ، فالإسلام منذ ظهوره يعتبر ظاهرة على درجة كبيرة من التركيب ، وإن كان هذا لا يمنع أن ينطوى حقيقة على مظهر يتسم بالمساواة ، ترمز إليه مثلاً شخصية « أبو ذر الغفاري » المتوفى سنة ٦٥٢ ميلادية وأحد الصحابة الأبرار ، رضوان الله عليهم ، فقد اعتبره البعض « اشتراكياً قبل ظهور الاشتراكية (٢) » لانتخاذه موقف الزهد تجاه الثروة ، ولعدائه للمتغنيين ممن أحاطوا بالخليفة الأموي معاوية . والذي تعزى إليه أقوال ماثورة ينادى فيها مثلاً ، بأن كل إنسان يجب أن ينفق في سبيل الله ، أو في وجوه الخير كل ما يزيد من دخله على حاجاته الضرورية . ومن أقواله أيضاً أن « أحد الثلاثة الذين يحبهم الله » هو من يتصدق في الخفاء على سائل ضل السبيل ، وأن « أحد الذين يبغضهم الله » هو الثرى الجائر .. إلخ .

هذا وقد حاول بعض المثقفين الماركسيين من العرب ، اعتبار « أبو ذر الغفاري » رائدهم في الاشتراكية ، غير أن علماء الأزهر الشريف سنة ١٩٤٨ رفضوا الفكرة من أساسها ، وأكدوا أن أبا ذر الغفاري كان أباً للصوفية فحسب وأن الصوفية هي نظام من نظم الزهد في الإسلام .

بيد أنه إذا كانت هناك بعض الأفكار اليوتوبية مثل فكرة « المهدي المنتظر » أو « محور البشرية » أو بالأحرى الباعث من جديد لنظام العدالة ، الذي سيحقق 'بقدمه الروح الحقيقية للإسلام ، ويطرد الزعماء الفاسدين الذين أثروا على حساب الشعب ، بمعنى أنه سيحقق بظهوره عالم العدالة

---

(١) Robinson, M. La vie de Mobamet et la problem sociologique des originals de L'Islam Diogène, No. 20, Octobre, 1957  
(٢) Gardet L. La cité Musulmane, paris. 1953.

والمساواة : ويضمن لجميع المسلمين رغدا من العيش لم يعرفوه من قبل .  
وستعطى الأرض « في عصره » جميع ثمارها ، وتهطل السماء بالأمطار  
مدراراً . أما النقود في ذلك اليوم الموعود فستكون بحيث يدوسها الناس  
بالأقدام ، ولا يلتفتون إلى عددها « وقد استمرت هذه الأفكار  
الإصلاحية المهدوية طوال التاريخ الإسلامي منذ طائفة الإسماعيلية في  
سوريا حتى الحركات الحديثة في السودان وبرقة . وانطبع بها حركات  
الدراويش مثل « البكتاشية » متخذة شكل تمجيد الفقر « سيدوس الناس  
النقود بالأقدام ولا يهتمون بعدها » ... فإن هذه النزعات اليوتوبية لم تكن  
مبدأ إسلامياً ، وإنما كانت اتجاهات يوتوبية فردية وجماعية ظهرت « في  
داخل » المجتمع الإسلامي .

#### اليوتوبيا والمسيحية :

سبق أن أشرنا إلى أن الآباء الأول دعوا إلى الحرية والمساواة واختفاء  
الثروات ، ونادوا بوجوب التنازل عنها ، ودعوا الأغنياء إلى توزيع الفائض  
من كفايتهم على الفقراء والمعوزين . غير أن هذه الأفكار كانت أيضاً نزعات  
فردية وجماعية داخل المجتمع المسيحي . على أنه من جانب آخر كانت حركة  
الإصلاح الديني من أجل الكنيسة وأموالها وأملاتها وأوقافها هي المناخ  
الملائم الذي نبعت فيه الأفكار الاشتراكية الحديثة في أوروبا ، حيث عاد  
الجدل الفلسفي والديني حول « ظاهرة الملكية » مع إعتبارها أساس الفوضى  
والاضطرابات التي حفلت بها المجتمعات الأوروبية .

#### اليوتوبيا في أوروبا :

أدت حركة الإصلاح الديني في أوروبا إلى جذب أنظار المفكرين نحو  
الإصلاح الاجتماعي ؛ غير أن هؤلاء المفكرين لم يتمكنوا من الإعلان عن  
آرائهم خشية مصادرة بحوثهم أو وقوعهم تحت طائلة العقاب ، فاستعاروا  
لبحوثهم شخصيات خرافية في مجتمعات خرافية ، تعبر عما يجيش بخوابهم  
من اتجاهات وميول .

ومن أهم المفكرين الذين عبروا عن الأفكار اليوتوبية فى أورما نجد :

— توماس مور Thomas more فى إنجلترا . وكان من مستشارى الملك . وكان من أوائل الذين عارضوا أفكار أفلاطون . ومع ذلك نسجوا على منوالها . وكان « مور » كاثوليكيا متعصبا لمذهبه . ولكن ذلك لم يمنعه من أن يصور للناس مجتمعا لا يدين بالمسيحية . ومع ذلك انتشرت بين أفرادها مبادئ الحكمة وتأصلت فيهم أسس الفضيلة .

والتوقع أن « مور » كان متمسكا من الناحية العملية بتعاليم المسيحية ، بيد أنه خرج فيما كتبه . عن عمد وتصميم . على تلك التعاليم . وقاد مطمئنا بوجود بناء مجتمع على أساس التسامح الدينى المطلق (١) .

وقد ألف « مور » كتابه « اليوتوبيا الجديدة » باللغة اللاتينية سنة ١٥١٥ وطبع خارج إنجلترا سنة ١٥١٦ ولم تظهر له ترجمة إنجليزية إلا سنة ١٥٥١ بعد أن أصبحت ترجماته الألمانية والإيطالية والفرنسية فى متناول الأيدى .

وكتابه هذا ينطوى على آراء كان من الخطر البالغ عليه أن يبرزها مسافرة فى ظلال حكم هنرى الثامن ، ومن ثم وجد من حسن السياسة وبالغ التحفظ أن يعمد إلى سترها بتناع من الرواية والخيال . وككل كتاب اليوتوبيات انتقل « مور » بالقارىء إلى جزيرة فى بحر سحرى أو إلى كوكب آخر ، وراح يطل على المجتمع ويرثى لأيامه المظلمة . وفى كل اليوتوبيات يؤكد لنا هؤلاء الكتاب أنه لم يكن يوما على الأرض من الناس من شملهم السعادة جميعاً . وعاشوا فى نعيم مقيم كسكان تلك المدن الفاضلة . غير أننا لم نسمع أو نرى — حتى الآن — يوتوبيا وضعها مؤلفها على وجه يحجب إلى إنسان عاقل أن يعيش فيها إذا قيض له أن يدخلها ويخرج منها .. ذلك أن حياة

---

(١) More, Th. : Utopia. Translated by Ralph Robinson.

The Introduction, by H. G. Wells

المدن الفاضلة - كما صوروها - ستكون مملّة ، ولا سيما أنه لن يكون هناك أحد من السكان يخالف أحداً أو يختلف معه في الرأي ، وليس حادث يقع أو حدث يتم « فالحياة لون وحرارة ونور ، وجهاد متواصل لتوفير هذه الطيبات دائماً » ويبلغ الإنسان في يوتوبيا درجة الكمال ، وبالتالي لا توجد أهداف تستدعى السعى من أجلها ... وبذلك تصبح الحياة في يوتوبيا راكدة مضجرة .

ومع ذلك فقد خلدت اليوتوبيات . لا لأنها أظهرت جميع سكانها بمظهر الحكماء ، وإنما خلدت لأنها - زيادة على كل ذلك - أظهرت شرور الحياة الاجتماعية وظلم الحكام من جهة ، ولأنها كانت من الأسباب التي نهت الأفكار وهيأت النفوس للبحث في مساوئ حكم البلاد فيما بعد من جهة أخرى .

ونبهت أيضاً إلى الفساد المصاحب لحياة الأمراء والنبلاء ، حيث يروى « مور » على لسان الرحالة « هيثلودى » لكل من « مور وجايلز » فيقول « تجدون بينكم عدداً كبيراً من الأشراف هم أكثّل من ملكات النحل ، يعيشون عالة على الآخرين ، عالة على جهود من يعملون في أقطاعاتهم ومصانعهم من الفلاحين والعمال ، وتجدون هؤلاء السادة ، يأخذهم الغضب ويرتكبون جميع الموبقات في سبيل الحصول على إيراداتهم .. ولا يعيشون وحدهم متعطلين كسالى ، بل يخرجون وراءهم ذيولا طويلة من الخدم الذين لا يتقن أحدهم حرفة أو صنعة يتعيش منها ، وعندما يموت سيد هؤلاء الناس أو يصاب بمرض ما ، فإنهم يطردون خارج قصور هؤلاء الأشراف .. وبالتالي فإنهم عندما يجوعون ، فلا مندوحة من السرقة ليجدوا القوت ، ولا ينتظر منهم أن يفعلوا شيئا غير ذلك » (١) ؟

وترتبيا على ذلك فإن المدن غير اليوتوبية نتيجة لسوء الحكم وجشع الأمراء يشيع فيها - كما كان في إنجلترا يومئذ :

---

(١) المرجع السابق ص ٣٥ - ٣٦



- إهمال الشؤون الحيوية للرعايا .
- أساليب التشرد والإجرام .
- انتشار أعمال السلب والنهب وشنق الناس دون ماتمير .
- مخالفة تعاليم الدين .
- على حين أن مدينة يوتوبيا وهى جزيرة شيوعية :
- لم يعد فيها مكان للملكية الفردية .
- السلوك الخلقى بها يتفق مع سلوك أتباع بنتام المثقفين الذين يعتقدون « باللذة » مع تحفظ واحد فقط : ذلك أنه يجب ألا تحجب اللذة القليلة للذة أكبر منها ، وأنه يجب على الإنسان ألا يتمتع بلذة يعقّبها أذى وضرر كبير .
- لا يوجد محامون وظيفتهم إخفاء الحقائق وإفساد القانون (١) .
- يميل أهلها إلى الراحة وإلى كل ما هو مجانى .
- يمارس كل فرد من السكان صناعيتين : الزراعة وتعلمها واجب على كل رجل وامرأة فى الجزيرة ، وصناعة أخرى كنسج الصوف أو الكتان أو أعمال البناء والحداة والنجارة وما إلى ذلك .
- أما لباسهم فهو من شكل ونوع متاثل يرتديه جميع سكان الجزيرة ولا اختلاف فيه إلا ما يميز الرجل عن المرأة ويميز المتزوج عن الأعزب ...
- كل مواد المسرة وحاجات الحياة يحصل عليها الناس فى الجزيرة مجاناً بلا ثمن أو مقايضة أو رهن ، ذلك لأنه لا حاجة تختم حبس أى شىء عن الناس ، فكل الحاجات متوافرة بكثرة . ولا يخشى أن ينضب معينها .

---

(١) ألغى العقيد معسر القذافى قائد الجماهيرية الليبية ... ألغى المحاماة الخاصة ، بحيث لا يسمح بافتتاح مكاتب للمحامين ، وإنما يعمل المحامون فى الدولة ولحسابها على اعتبار أن الدولة هى الشعب والشعب هو الدولة .

— لا يترافق سكان يوتوبيا على تكديس الأشياء أو حيازتها من أجل المستقبل واللجوء إلى جمعها عن طريق السلب والنهب ، لمجرد التباهي بتكديس هذه الأشياء لديهم .. وإنما جزر اليوتوبيا خالية من هذه الشرور .

ومما يؤخذ على اليوتوبيا ، أن اليوتوبيين :

( ١ ) لا يدخلون الحرب انتصارا لمبادئ قومية أو إحقاقا لحقوق ثابتة صحيحة . فهم يعتبرون أن أعدل أسباب الحرب أن تمنع أمة أمة أخرى من إحراز جزء من الأرض لانتزاعها ولا تستفيد منها ، وإنما تركها خرابا يبابا ، لا بد لكل إنسان حسب منطق القانون الطبيعي من حق في جزء من الأرض الخراب يصلحها ويستغلها لإعالة وإغاثته (١) . وهم يدخلون الحرب لأسباب ثلاثة .

— من أجل حماية وطنهم من العدوان الأجنبي .

— أو لمساعدة أصدقائهم وحلفائهم في إخراج العدو الأجنبي من أوطانهم .

— أو لإنقاذ شعب مضطهد ومظلوم يعاني من انثالم والاستعباد .

غير أنهم يستخدمون المرتزقة في الحرب ، ويعملون على تنوير الأعداء وخداعهم ، وتشجيع أفراد الأعداء على خيانة أوطانهم .

(ب) إقرارهم لمبدأ الرق لأن نعم يوتوبيا يستوجب وجود طبقة من الرقيق وظيفتها القيام بالأشغال الشاقة والكريمة . وتتكون تلك الطبقة من مجرمي اليوتوبيين أنفسهم المحكوم عليهم ، ومجرمي الشعوب الأخرى الذين يجلبهم التجار إما مقابل ثمن معين أو بدون مقابل . ويضاف إلى هذين الصنفين فقراء الشعوب الأخرى الذين يفدون إلى يوتوبيا مفضلين عيش الاستعباد فيها على الحرية في بلاد أخرى .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٠٨

ومختلاصة القول أن « مور » هو الأب الروحي للماركسيين ، وإن كانت شيوعية في وسائل الإنتاج وليست في النساء والأولاد كما هي عند أفلاطون . وفي بريطانيا نجد أيضاً « كامبانيللا » Campanella في كتابه « مدينة الشمس » (١) la cité du soleil وفيه تخيل مدينة فاضلة اكتشفها منزعج من « جنوة » يعيش فيها الناس معيشة هادئة جميلة ويحكمها ملك عادل يختاره الشعب ، ويسمى « الشمس » ويعاونه ثلاثة من الوزراء هم :

١ - وزير القوة La Force ويتولى الشؤون السياسية والحربية .

٢ - وزير الحب L'amour ويتولى الشؤون الاجتماعية .

٣ - وزير الحكمة La sagesse ويتولى الشؤون التعليمية والثقافية .

وذلك بجوار جمعيتين تشريعيتين إحداهما تتألف من رجال الدين ولها سلطة التشريع . والأخرى تتألف من جمهور الشعب ، ولها حق الفصل في أمور الحرب والسلم ، وإقرار القوانين ، وهو هنا يختلف عن أفلاطون الذي وضع الحكم في أيدي الفلاسفة . ذلك أن « كامبانيللا » يريد بذلك تنظيم المجتمع وفقاً لأصول العلم والفلسفة . كما يختلف أيضاً في مدينته عن مدينة أفلاطون . حيث أباح الشيوعية الجنسية للجميع طبقاً للاعتبارات الفسيولوجية حتى تحصل الدولة على مواطنين أصحاء . وللدولة حق الإشراف على « ظاهرة التناسل » لتوفره بقدر حاجتها في ذلك المجتمع الذي لامادية فردية فيه ، ولا نسبة لأحد فيه إلى عائلة أو أسرة... إلخ . ذلك أن الإشراف على الرعية منوط بمصلحة الدولة ، ولا يستهدف منفعة الأفراد فقط ، وأنه يجب علينا أن نطيع الشرائع الطبيعية وهي تنكر أن المرء الحق الطبيعي في أن يعترف بفروعه ويعلمهم ، وأن يستخدم زوجته وأولاده ، كما لو كانوا خالصين له من دون الناس . لأن الشرائع تقول إن الأولاد ينجبون لحفظ النوع وليس للذة الفردية ، كما أوضح ذلك الرأي القديس توماس (٢) .

Campanella, The city of the sun.

(١)

Ibid., P. 235.

(٢)

وطالب أيضاً بأن يكون لكل مواطن عمل ، على اعتبار أن العمل فضيلة إنسانية . كما أنه ألغى الرق والاستعباد ، ومجد كل أنواع العمل . وتحديد ساعات العمل اليومي بأربع ساعات فقط ، وعلى أن تقضى بقية ساعات اليوم في التعليم المنهجي (١) مع ضرورة توزيع الإنتاج لكل حسب مساهمته في العمل الاجتماعي . ومتى كان العمل مفروضاً على كل مواطن والإنتاج موزعاً بحيث يكفل إسعاد كل مواطن ، انتفت من المجتمع غرائز الأنانية وحب الأثرة ، وقوى التضامن المادي والروحي بين أعضائه . فالإنسان إذا ما كان على يقين من توافر رزقه ، انصرف بكلية إلى طلب العلم والمعرفة ، ومن ثم إلى التفلسف . لكي يساهم بجهده في تسيير مجتمعه .

وتخيل « فرانسيس بيكون » F. Beacon في كتابه إتلانتس الجديد The New Atlantis جزيرة مثالية تنتج ما يشبع حاجة أفرادها وتستهلك كل إنتاجها ، ومن ثم لا تحتاج إلى التجارة أو التنافس مع غيرها . وبالتالي تختفي الشرور والآثام . وأن هذه الجزيرة تخضع لحكومة من العلماء المتخصصين في الفن والهندسة والطب والكيمياء والنبات وعلم الاجتماع والاقتصاد والفلسفة ، على أن يجتمع هؤلاء في برلمان يتشاورون فيما بينهم لاختيار أفضل الوسائل التي ينبغي اتخاذها من أجل تحقيق سعادة الأفراد .

وذلك أيضاً مدينتان فاضلتان تحدث عنهما « فينيان » الأولى اسمها « لا بيتيك » La Bétique والثانية اسمها « سالنت » Salente

والمدينة الأولى « لا بيتيك » حبتها الطبيعة بموقع عظيم ومناخ ليس له مثل على اليابسة أو في البحر ، وسماؤها صافية جميلة ، وشتاؤها دافئ ، وصيفها منعش وهواؤها عليل ، وفصولها طول السنة تقوم على ازدواج الحريف بالربيع . وأرضها تنتج محصولين اثنين كل سنة . وجوانب الطرقات مزروعة بالأشجار ، وقم وسفوح الجبال تغطي دائماً بالأنعام . ومن البديهي أن سكان مثل تلك المدينة ينعمون بالسعادة من قمة الرأس إلى



خصص القدماء ، ويتقنعون بالحياة البسيطة ، ويندفعهم المناخ المعتدل إلى عدم بناء منازل للإقامة فيها . حيث يحيلون إلى قضاء أيامهم ولياليهم في العراء أو في الخيام . ولا يخيطنون ثيابا أو يلبسونها لعدم الحاجة إليها ، ولا يتسمون الأرض فهي مشاع بينهم ، ويبدو أن « فينيلون » تخيل جنات عدن التي وعد الله بها عباده المتقين وهو يصف لنا مدينة « لايتيك » .

أما المدينة الثانية وهي « سالت » فقد حدد بعض الإرشادات التي تؤدي بها إلى السعادة ولا سيما جلب الأفراد من الدول المجاورة لزراعة الأرض . ثم قدم « فينيلون » إلى ملك فرنسا ، خصائص المدينة « يوتويا » التي يتصورها ، وأضاف إلى ذلك :

- أن الترف ضار مضر .
- أن البساطة في الحياة أمر مرغوب فيه .
- أن الزراعة الناجحة هي من مقومات الدولة القوية .
- أن غاية سياسة الدولة يجب أن تهدف إلى إيجاد عدد عظيم من السكان يعيشون في المزارع لا في المدن (١) .

ويلاحظ أن اليوتوبيين الأوروبيين كانوا تلاميذ مخلصين لأفلاطون وأرسطو والفارابي . . . حيث كانت كل أفكارهم عن مدن خيالية مستحيلة التحقيق ، وإن كانت هدفاً مرجوياً لأفراد المجتمعات التي عاشوا فيها .

تلك هي أهم الأفكار اليوتوبية . وهي نوع من الفكر الاجتماعي المثالي النقدي (٢) ، الذي يلهب وجدان الأفراد نحو الإصلاح الاجتماعي .

---

Fénelon, A. : Les Aventure de Télémaque

(١)

Social criticism and exemplification thought

(٢)

ويلاحظ أن من أهم النتائج التي حققها تلك الأفكار الخيالية ، ظهور المجتمعات الاشتراكية التي هي مرحلة سابقة على مرحلة المجتمعات الشيوعية التي نأدى بها الكونفوشيوسيون والبوذيون الأوائل في جنوب شرق آسيا قبل الميلاد ، وظل أحفادهم ينادون بها حتى استطاعوا تجسيدها في القرن العشرين بعد الميلاد في دولة الصين الشعبية .

وهنا نحن أولاء نرى عدم اقتناع الاشتراكيين في الاتحاد السوفيتي أو في الصين بالنتائج التي تحققت من وراء الإيمان بالاشتراكية . . . ومن ثم نهم يخطبون ود الولايات المتحدة الأمريكية لتأخذ بأيديهم إلى التقدم . وعمما قريب سنجد الجميع يملكون أيديهم إلى الفكر الإسلامي لانتشالهم من وهدة الجاهلية التي يعيشون فيها .

## الفصل الثامن

### الفلسفات التي مهدت لظهور علم الاجتماع في أوروبا

كان كونفوشيوس ( ٥٥١ - ٤٤٩ ق . م ) هو أول من وضع صيغة للتعاقد الاجتماعي . حيث قال إن الحاكم مفوض من الله على الأرض وفق عقد يحدد نصوص هذا التفويض ، والطاعة واجبة للحاكم طالما أحترم نصوص هذا العقد ، وإلا فالأفراد لهم كل الحق في الثورة ضده إذا حاد عن هذه النصوص . وكان السوفسطائيون في عهد أفلاطون قد بنوا الدولة على أساس تعاقدى . وظلت هذه الفكرة متداولة إلى أن حدد ابن خلدون - كما سبق القول - معالم علم الاجتماع ومتباجه وظواهره بصورة لم يسبقه إليها أحد . بيد أن دراساته وبحوثه ظلت في طي نفسيان حتى منتصف القرن التاسع عشر . . وفي نفس تلك الفترة التي تلت دراسات ابن خلدون أصيبت الدراسات الاجتماعية بالعقم والانكماش . وفي هذه الفترة أيضاً كان الفلاسفة يدلون بأرائهم في النواحي الاجتماعية التي يشاهدونها في مجتمعاتهم . ومن هذه الآراء بدأت ملامح علم الاجتماع تبدو في الأفق في دراسات سان سيمون وأوجست كونت . ومن بعدهما في دراسات دوركايم . وكانت دراسات فلاسفة التعاقد هي التي أتاحَت الفرصة لمولد علم الاجتماع للمرة الثانية في أوروبا . ومن هنا تبدو أهمية الوقوف على تلك الدراسات الاجتماعية التي حفلت بها الدراسات الفلسفية التعاقدية . والتأتونية التاريخية ، الاقتصادية ، والاحصائية والاشتراكية العنمية، وكانت نظرية التعاقد التي سادت في تلك الفترة تعتبر أتم صورة قانونية وفلسفية يستطيع عن طريقها الفيلسوف أو السياسي أن يهدم النظرية التقليدية التي سادت منذ العصور القديمة من أن الملك

فوق القانون أو أنه متحلل من كل قانون . هذا وسوف نتناول هذه الدراسات بالتفصيل على النحو التالى .

### أولا : فلسفة التعاقد الاجتماعى وعلم الاجتماع :

حفل القرن السادس عشر . أو قرن التنوير أو واسطة عقد عصر النهضة بكثير من الإصلاحات الدينية والسياسية . . حيث انحسرت الدول المترامية الأطراف أمام المطالبة بالقوميات المختلفة فكانت بعض القوميات تبقى للكنيسة سلطاتها ، وبعضها تمنح تلك السلطات للملوك . ومن هنا بدأ الصراع الفكرى حول الملك والكنيسة . وترتيباً على ذلك نجد مفكراً يتعصب للنظام الملكى ويعتبر الملك ظل الله فى الأرض ، والبعض الآخر يتعصب للطبيعة ، وبالتالي للكنيسة ، وإن كان لا يعان ذلك صراحة . وفى هذا القرن نبت بذور « التعاقد الاجتماعى » وسوف نتناول تلك الفلسفة التعاقدية من خلال ثلاثة مفكرين هم :

١ - هوبز Hobbes ( ١٥٧٧ - ١٦٧٩ ) .

من أنصار النظام الملكى ، بل والملك المستبد الطاغية . ومن المؤمنين بالمذهب الفردى ، فصالح الفرد هو المعيار لكل شىء على اعتبار أن جميع انعطاف الأخلاقية السامية - من وجهة نظره - عبارة عن أعمال موجهة إلى الذات وللذات بدون أن يكون فى ذهن الإنسان أى إدراك أو تصور لمنفعة أو لفائدة تعود على الغير . ومن ثم فإن الأخلاق فى فلسفته تنتهى إلى إنسانية مطلقة .

وعن النظام الملكى قال « هوبز » أن الملك يحكم وفق عقد لا رجعة فيه ، حيث تنازل الأفراد بمقتضاه للملك عن كل حق لهم على اعتبار أن الإنسان عاش فى البداية فى حالة الطبيعة « حرباً لكل إنسان ضد كل إنسان » وما دام الإنسان فى حالة حرب مستمرة مع أهيه ، فإن هوبز يرى أن أساس التعامل الاجتماعى بين هذا الفرد والآخر هو الخوف المشترك بين الأفراد



على مصالحهم الذاتية . على اعتبار أن الأناية الفردية هي الوازع الذى يدفع الإنسان إلى تحصيل أكبر قدر من الماديات . وتلك حالة يخشى منها على بقاء المجتمع ودوام استقراره ، ذلك أن هذا وذاك لن يعمل من أجل المجتمع وإنما من أجل نفسه . وبذلك تصبح الأناية هي السمة السائدة في المجتمع ، كما كانت المجتمعات في العصور الأولى للإنسانية .

ولكى يضع الإنسان حداً لتلك الأناية من أجل الوصول إلى حالة يسودها السلام بين الناس وجد أن من الضروري أن يتنازل كل فرد عن قسط من حريته على شرط أن يفعل الآخرون بالمثل ، ومن هنا نشأ بين الناس عقد مبدئى قائم على خوف الناس بعضهم من بعض . وعلى أساس أن هذا العقد سيحقق لهم ميزات تفوق ما يتمتعون به في الحالة السابقة على التعاقد . فالخوف إذن هو أساس التعاقد ، والخضوع للعقد مرده خوف الناس بعضهم من بعض . والخوف المشترك ، هو أيضاً أساس القيام بالواجبات والالتزامات وإراحة الحقوق إلى أصحابها . ولم يكتف بذلك العقد ، وإنما أضاف إليه عقداً آخر يضمن الاستقرار للناس ، ويمتضى هذا العقد الثانى تنازل الأفراد لأحدهم لكى يمثلهم أو ينوب عنهم في تطبيق بنود العقد الأول . ويمتضى هذا التعاقد ، يصبح هذا الشخص في حالته الطبيعية من قوة أو سلطة ، وعلى ذلك يصير هذا الشخص بمثابة الحاكم على هؤلاء الذين تنازلوا طواعية ولمصالحتهم عن كل حق لهم ، ويرى هوبز أن هذا الحاكم وهو ما اصطلح الناس على تسميته بالملك ، ليس طرفاً في العقد . وما دامت وظيفته هي تحقيق التوازن بين الميول الذاتية والميول الغيرية ، فإن هذا الملك يفعل ما يراه محتملاً لذلك ، وما يفعله هو العدل حتى ولو كان للناس رأى آخر في أفعاله ، فهو الحاكم المطلق . وليس للأفراد أن يستردوا ما عهدوا به إليه ، وأى محاولة لاسترداد السلطة الممنوحة للملك يعتبر القائم بها متمرداً ، وعلى الجماعة — وليس على الملك — أن تبتره من عضويتها . ويبدو أن الانحياز المطلق للملكية ، قد جعل هوبز

يعتقد أن التأثير على الملك الطاغية هو الذى يسلب هذا الملك حقاً أساسياً له . بينما لم ير هوبز أن الملك الطاغية هو الذى يسلب حقوق الشعوب . وأن كل تأثير وصى يحاول استرداد تلك الحقوق يعتبر بطلا .

نخلص من هذا إلى أن هوبز يرى أن الدولة « تكوين صناعى يقتضى تعاقد إرادى » بمعنى أن المجتمع لم ينشأ تلقائياً ، وإنما إرادة الناس هي السبب فى وجود المجتمع . ومسئولية الملك والحكومة هي توفير الفرصة لإشباع غرائز الأنانية لدى الأفراد فى المجتمع . وبالتالي فإن على هؤلاء الأفراد الالتزام بالقوانين التى تصدرها هذه الحكومة . وعلى ذلك فإن الخير - كما يراه هوبز - هو ما يحقق اللذة للفرد . . . والشر هو ما يحقق للإنسان ألماً . ومعنى أو مدلول الخير والشر هو ما تراه الحكومة ، وما دام الأفراد قد تنازلوا عن كل حقوقهم للملك ، فإن الطاعة المطلقة للحكومة التى يعينها هذا الملك واجبة على كل فرد .

٢ - جون لوك Locke ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ ) .

كانت آراء « لوك » فى كتابه « الحكومة المدنية » على طرفى نقيض من آراء « هوبز » فهو يذهب إلى أن حالة الطبيعة لم تكن أبداً حالة حرب وصراع وأنانية . بل كانت حالة يعيش فيها الإنسان حراً ، ويتصرف على أساس عقلى ، كان من شأنه أن يخفف من آثار الحرية المطلقة ، وليس معنى ذلك أن حالة الطبيعة تخلو من المتاعب والأنانية والصراع ، بسبب فساد بعض الأفراد ، ولحلها من أسباب الاستقرار الثلاثة التى حددها « لوك » على النحو التالى :

( أ ) قانون مستقر واضح .

( ب ) قاض عادل يحكم بين الأفراد .

( ج ) قوة تنفيذ تستطيع تنفيذ القانون .

ومن هنا فإن « لوك » يعترف بحالة الفطرة كحقيقة تاريخية ، ولكنه

يصدر إليها من منظور اجتماعي . ومن ثم لم يصورها بالشكل القائم الذي صورته: به هوبز ، وإنما قال : إن الأفراد فيها متساوون في الحقوق والواجبات الطبيعية ، باعتبارهم أفراداً في مجتمع طبيعي - أسبق من المجتمع المدني أو السياسي - عاشوا في رحابه منذ نعومة أظفارهم .

وكان من رأى « لوك » أن الحياة التي تزداد تشابكاً يوماً بعد يوم ، لم تكن لتسير هكذا . وإنما كان من الضروري الاتفاق على شخص ما لكي يتولى تنفيذ القانون الطبيعي دون تحيز لزيد أو لعمر . ومن هنا اتجه التفكير إلى إيجاد سلطة عليا وظيفتها إقامة العدل بين الناس ، وتنظيم حريتهم التي يتمتعون بها منذ عهد الفطرة ، وبذلك اصططحوا على إبرام عقد فيما بينهم وبين شخص ما ، أو مجموعة أشخاص . بحيث يكون هذا الشخص أو تلك المجموعة من الأشخاص طرفاً في التعاقد حتى يكون من الميسور إلزامه أو إلزامهم ببثود هذا التعاقد والسهر على تطبيق نصوصه بكل دقة .

والحاكم أو الملك في هذا التعاقد ليس إلا مجرد « حكم » بين الأفراد ، بمعنى أنه لا يتمتع بحقوق أكثر من أى مواطن آخر من مواطنيه . وبالتالي فإن من حق الأفراد استخدام حقوقهم الطبيعية ضده . بحيث تباح الثورة ضده إذا ما خالف نصوص العقد . فالثورة على الملك الطاغية - على غير ما قال هوبز - حق مشروع للأفراد لأنه في هذه الحالة يكون قد أخل بشروط التعاقد . وجعلهم في حل هم الآخرين من الارتباط به .

وهكذا نرى أن « لوك » اعترف بحالة الفطرة كحقيقة تاريخية ، وخالية من الحروب والصراعات التي زعمها هوبز . كما أنه جعل الملك طرفاً في العقد - لا متنازلاً إليه من الأفراد بحقوقهم كما يرى هوبز - ومن ثم يمكن مواخذته في حالة عدم تنفيذ نصوص التعاقد .

٣ - جان جاك روسو : Rousseau ( ١٧١٢ - ١٧٧٨ ) :

تأثر « روسو » بكل ما كتب حول فلسفة التعاقد الاجتماعي ، وراح يسبغ عليها الكثير من الآراء التي يستخلصها من فكرة أو مشكلة سيطرت على تفكيره . ومبناها « أن الأفراد وجدوا أن ليس ثمة من وسيلة لإنقاذهم من حالة الطبيعة إلا البحث عن شكل للوحدة أو للاجتماع من شأنه أن يحمي ويبقى شخص كل عضو وممتلكاته . . . شكل للوحدة يكون فيه كل عضو . وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين . غير خاضع مع ذلك إلا لنفسه . ويظل أيضاً متمتعاً بنفس الحرية التي كان يتمتع بها من قبل » وهذه الفكرة هي محور كتابه « العقد الاجتماعي » وكان وهو يبحث في تحقيق تلك الوحدة يفكر من خلال عقيدة اتخذها لنفسه نبراساً في كل دراساته ، وهي أن الحالة الطبيعية أو الاجتماع الطبيعي الذي نشأ في ظله الإنسان الأول كان أسعد حالا . وأن التطور والتقدم هو الذي أفسد طبائع الأفراد وسبب شقائهم وأقام الفروق بينهم ، وأدى بهم إلى عدم التساوي مع أن الطبيعة خلقتهم أحراراً . ولقد انتهى به البحث عن تبرير لذلك ، هو أن الإنسان اكتشف فائدة الزراعة ، والزراعة تتطلب الاستقرار والتوسع ، ومن ثم بدأ الصراع حول حيازة الأراضي ومصادر المياه والفنون والحدود وما إلى ذلك . ومن هنا بدأ التفاوت بين الأفراد ، واشتد التنافس فيما بينهم . ومن هنا يمكن القول أن « روسو » أرجع كل مظاهر الفساد إلى « ظاهرة الملكية الزراعية » تلك التي تتعارض مع النظام الطبيعي الذي يراه أفضل النظم . وقد ترتب على إعلان هذا الرأي أن غضبت عليه البيوت المالكة في أوروبا . ومع ذلك فقد كانت صيحته هذه إعلاناً بالمولد الفعلي لأول مرحلة من المراحل الشيوعية والتي تعتبر الاشتراكية خطوة تمهيدية لها .

ولما كان ذلك التكالب على الامتلاك أو الاستحواذ قد ساعد على وصول المجتمع إلى التحضر - أو ما يطلق عليه صفة « الحياة الاجتماعية » فقد اعتبر التحضر وصمة في جبين المجتمع ، ذلك أنه في كتابه - عن أصل



التفاوت وشأته بين الناس (١) - قال عن الإنسان الطبيعي أو الإنسان الأول قبل أن يتحضر ، إن الحضارة والمجتمع قد دمغناه بصفتان معتمدة أدت الى إخفاء ملامحه الأصلية وإشقاؤه في الحياة . وبين كيف أن الناس كانوا في حالة الطبيعة متساوين ولكن المجتمع والحضارة هما اللذان أديا إلى ما نرى بينهم من فروق . وأضاف إلى ذلك أن الحضارة فاسدة . وأن التقدم الحضارى هو أساس ما تعانيه البشرية من شرور وآثام ، ثم ينصح بضرورة الرجوع إلى « حالة الطبيعة » التي تؤدي وحدها بالإنسان إلى حالة السعادة .

غير أن هذا الحل بدا له مستحيلا ، لتعلق الإنسان بالحياة الاجتماعية الحضارية . وأنه ليس على استعداد للعودة إلى حالة الطبيعة مرة أخرى على اعتبار أن الحياة الحضارية قد أصبحت له بمثابة « طبيعة ثانية » لا يستطيع أن يستبدل بها غيرها . ومن ثم طالب بإصلاح الحياة الاجتماعية إصلاحاً من شأنه أن يؤدي بالإنسان إلى التمتع بالميزات الطبيعية ، التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة ، والتي فقدتها إلى الأبد .

ومن هنا وضع كتاب « العقد الاجتماعي » Du control social كمحاولة لإصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع : حتى يستطيع الإنسان أن يسترجع كل أو بعض الميزات التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة . غير أن عقيدته في صلاحية الطبيعة جعلته من جهة أخرى يلجأ إلى تأليف رواية « إيلويز الجديدة » Nouvelle Héloïse وكذلك كتابه « إميل » وكلاهما يشيد بحالة الطبيعة و « بمبادئها » على اعتبار أن الحياة الاجتماعية قد كبلت الإنسان بالسلاسل والأغلال وطمست صفاته الطبيعية الأصلية ، لكي تخلع عليه صفات اجتماعية مصطنعة زائفة ، أفسدت عليه حياته .

---

(١) Rousseau, J.J. Discours Sur L'inégalité des Condition  
dation de L'inégalé parmi les Hommes.

وينتقل . روسو ، إلى مناقشة موضوع التعاقد الاجتماعي فيقول « إن الإنسان يولد حراً ، ولكنه مكبل بالأغلال في كل مكان » ويتساءل عن كيفية انتقاله من الحرية التي ولد فيها إلى حالة العبودية التي يعيش فيها خاضعاً لسلطان يستدله ويتحكم في مصيره . ومن ثم فإنه ينبغي أن يكون القانون الطبيعي أساساً لهذا الاستعباد . إذاً ما هو السبب في ذلك؟ هل هو قانون الأقوى ؟ ولكن « أقوى إنسان لن يكون أبداً من القوة بحيث يستمر سيداً ، ما لم يحول قوته إلى حق وطاعته إلى واجب » : واختتم تلك المناقشة بقوله : « إننا يجب أن نتفق على أن القوة لا تنشئ حقاً ، وأن الناس ليسوا ملزمين بالطاعة إلا للقوة الشرعية »

ويستمر روسو في البحث عن أسباب يبرر بها مشروعية انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية . . . ثم يتساءل عما إذا كان ثمة عقد بين الحاكم والأفراد تنازل الأفراد بمقتضاه عن حريتهم له ، كما قال بذلك هوبز . . ويرد على تساؤله بأن طبيعة الإنسان تجعله لا يتنازل عن حريته ، لأن معنى ذلك هو تنازل الإنسان عن صفته الإنسانية ، بل التنازل عن واجبات الإنسان نحو نفسه ، فهو إذاً ضد الطبيعة الإنسانية ، وبالتالي لا يكون لأي إنسان أو لأي شعب ، أن يتنازل عن حريته لأي شخص .

وعلى الرغم من ذلك فإن الأفراد لم يجدوا وسيلة أفضل من التنازل عن جزء من حقوقهم الشخصية للمجموع ( لأي شخص معين أو بضعة أشخاص ) ووظيفة هذا التعاقد هي حماية مصالح المتعاقدين بواسطة القوة الجمعية ، فتتحقق بذلك المساواة بين الجميع وتصبح إرادة المجموع نافذة . وبمعنى آخر تصبح الأمة كلها هي صاحبة السيادة والسلطان ويتخذ كل فرد لقب مواطن نظير اشتراكه في السلطة (١) .

تلك هى أهم نظريات التعاقد الاجتماعى ، وكلها تدور حول حقيقتين إحداهما أن المجتمعات عاشت فى مرحلة الفطرة ، ثم انتقلت إلى مرحلة التحضر . وفى المرحلة الأخيرة تعاقد الناس فيما بينهم على أن يقوم أحدهم بإدارة شئون مجتمعهم . وقد اختلفوا فى طبيعة ذلك التعاقد ، ذلك أنه :

١ - من المتفق عليه أن المجتمع كظاهرة اجتماعية ينشأ تلقائياً . والتنظيم السياسى قديم قدم الحياة الاجتماعية ذاتها . ومن ثم فإن القول بأن الإنسان عاش على الفطرة فترة من الزمن ، فى حالة انعزال لا يتفق مع نظريات علم الاجتماع ، على اعتبار أن الإنسان الترد فى الكون ليس له وجود ، فالإنسان بطبيعته كائن اجتماعى . وما دام هو كذلك ، فإن وجهة نظر الفلسفة التعاقدية فى أن الاجتماع الإنسانى وما ينطوى عليه من نظم سياسية ودينية وأخلاقية نتيجة عقد إرادى . هذا القول لا يتفق مع الواقع الاجتماعى .

٢ - لما كان الفرد يولد فى أسرة ، والأسرة وحدة اجتماعية من وحدات المجتمع ، فإن هذا الفرد يخضع منذ مولده لماضى هذا المجتمع من ظواهر ونظم اجتماعية فى فترة النشأة والتكوين . ثم يعمل على المساهمة مع غيره على تطوير هذا المجتمع فى فترة النضج والرجولة ، بمعنى أن معيشة الإنسان مع بنى جنسه تنشأ تلقائياً بدافع الاستعدادات والغرائز والميول المزودة بها الطبيعة الإنسانية . ومن ثم فإن ما تزعمه الفلسفة التعاقدية من المجتمع ينشأ نتيجة عقد إرادى يجعل هذا المجتمع مرهونا بمشيئة هؤلاء ؛ هو أمر لا يتفق مع واقع الحال .

٣ - إذا كان الأفراد فى حالة الفطرة يعيشون فى حالات من الصراع والحروب المستمرة ، طبقاً لقانون الأقوى ، فإنهم إذا تعاقدوا على إنشاء مجتمع فإن تعاقدهم هنا يكون تعبيراً عن منطق الأقوياء الذين يفرضون وجهة نظرهم ، وهذا يهدم نظرية التعاقد الاجتماعى من أساسها .

٤ - لما كان التعاقد من التصورات الفلسفية والقانونية التي تتطلب من المتعاقدين مستوى حضاريا وثقافيا يدرك الحقوق - ويبقى بها - والواجبات ويؤديها كاملة - وهذا المستوى الحضاري والثقافي غير متوافر في حالة الفطرة المملوءة بالاضطرابات والفوضى والأنانية ، فإن فكرة التعاقد الاجتماعي تتناقض مع هذه الحالات بلا جدال .

د - فكر التعاقد ، فكرة تالية لوجود نظام قضائي . والنظام القضائي يحتاج إلى هيئة أخرى (الشرطة) لتنفيذ أحكامه ، وعلى ذلك فإن المتعاقدين يدركان أنه في حالة عدم قيام أحد طرفي العقد بما يوجبه عليه العقد سوف يتعرض للعقاب من الهيئات القضائية . . . . وبالرغم من ذلك فإن فلاسفة التعاقد يتصورون حدوث العقد في مرحلة الفطرة التي اعتبروها نوعاً من الحياة التوحشية ، وهذا يؤكد مبلغ التورط الذي وقع فيه المتعاقديون . وإذا كان المتعاقديون يؤكدون وجود نوع من التعاقد بين الأفراد في المجتمع ( هوبز ومدرسته ) أو أنه مجرد حالة افتراضية لا بد من تصورهما لتبرير قيام المجتمع السياسي ( روسو ومدرسته ) فإنه لا يوجد دليل مادي ( مراجع أو مصادر ) يؤكد ذلك ، فقد عرضنا مثلاً لأصل أحد عقود الزواج في العصر الفرعوني (١) .

فلماذا لا يوجد عقد يؤكد وجهة نظر فلاسفة التعاقد حتى الآن ... إن الأمر بهذه الصورة يدخل في مجال التصورات الخيالية والآراء الشخصية التي تقوم على افتراضات تعوزها الأدلة المادية والتاريخية .

على أنه من جهة أخرى يمكن القول أن دراسات فلاسفة التعاقد الاجتماعي . قد أثارت موجة من الأفكار العميقة حول نشأة المجتمع وعلاقة الفرد بالمجتمع مما أدى إلى تخليص الأفكار الاجتماعية من تيولوجيا العصور الوسطى ، أي من التفسيرات والآراء الدينية المسيحية ، وبذلك

---

(١) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب صفحة ١٢



أُثبتت الفرصة أمام المتخصصين في البحث الاجتماعي تأوقف على المذهب الفردي الذي يتخذ من الفرد دعامة للتشريع الاقتصادي والسياسي ، بالإضافة إلى المقومات الأساسية لكثير من النظريات المتعلقة بالسيادة المطلقة والاستبداد المستنير والديمقراطية .. إلخ .

هذا وما لا شك فيه أن نظريات التعاقد ، بما تشتمل عليه من آراء في الفلسفة السياسية قد أصلت الفكر الإنساني حول أصل الاجتماع الإنساني ونشأة النظم السياسية وتطورها ، والوظائف التي تؤديها . الأمر الذي ساعد على فتح الباب أمام مولد علم الاجتماع بصورته الحديثة .

### ثانياً : فلسفة القانون وعلم الاجتماع :

لقد أشار دوركايم إلى تعريف « مونتسكيو » Montesquieu ( ١٦٨٦ - ١٧٥٥ ) للقوانين في كتابه « روح القوانين » (١) ونص التعريف على أن القوانين « هي العلاقات الضرورية التي تشتق من طبيعة الأشياء » (٢) وعن هذا التعريف قال دوركايم : حين أعلن مونتسكيو أن القوانين هي العلاقات الضرورية التي تشتق من طبيعة الأشياء ، كان يقصد أن مثل هذا التعريف الممتاز للقانون الطبيعي ينطبق على الأشياء الاجتماعية . كما ينطبق على غيرها . وكتابه روح القوانين يقوم موضوعه على أن المؤسسات القضائية القائمة على طبيعة الناس ، وعلى طبيعة بيناتهم هي الفيصل هاهنا . ولما كانت فلسفة مونتسكيو أكثر تعبيراً عن هذا الاتجاه الفكري من غيرها ، ولما كان كتابه السالف الذكر يشتمل على تلك الفلسفة . فسوف نعرض لخلاصته فيما يلي :

نظر مونتسكيو إلى القانون نظره إلى ضرورة تنشأ من طبيعة الاجتماع الإنساني . أي أن نشأته لا ترجع إلى أصل قدسي أو مثل دينية أو أخلاقية ،

---

(١) Montesquieu, J. : L'Esprit des Lois, Carnier, Paris L

(٢) Les Loit Sont Les Rapports nécessaire qui dérivent de la nature des choses.

ولمّا تلك النشأة ترجع إلى المجتمع نفسه ، ومن هنا فإن علم الاجتماع التشريعي أو القضائي الذي اعتبره دوركايم فيما بعد من الفروع الأساسية لعلم الاجتماع كان له أساس واضح في فلسفة مونتسكيو .

وكان اهتمام مونتسكيو في فلسفته يدور حول اتقوانين ، ومن ثم كانت دراسته تدور حول ما يتصل بالواقع . ولذلك لم يتعرض بالدراسة لفكرة التعاقد الاجتماعي . مع أنها فكرة قانونية . كما أنه لم يتعرض بالدراسة أيضاً لموضوعات لم تتجسد في الواقع بعد مثل القانون الطبيعي ، والحقوق الطبيعية وأصل الاجتماع الإنساني . . . . وإنما كان محور اهتمامه ينصب على دراسة الحكومات القائمة وما تستخدمه من قوانين وضعية وما تباشره من سلطات . . . . وكان موضوعيا في دراساته ، حيث كان يستخدم الوصف ثم المقارنة ، ثم التحليل... وأخيراً ينتهي إلى تقرير الحقائق التي يستخلصها من طبيعة الأشياء ! وهو ما يتفق مع أسس مناهج البحث الحديثة.

ومن الموضوعات التي تناولها بالدراسة والتي تدخل في موضوعنا هنا ما يلي :

١ - إن المجتمع مظهر من مظاهر الطبيعة ، وأن الغريزة الاجتماعية هي إحدى الغرائز الأربعة الأساسية : وهي غريزة التدين ، غريزة حب البقاء ، الغريزة الجنسية ، بالإضافة إلى غريزة حب الحياة في المجتمع .

٢ - ولما كان الاجتماع الإنساني أمراً طبيعياً ، كان « القانون » بالمعنى الذي عرفه به مونتسكيو ينطبق عليه كما ينطبق على الأمور الطبيعية الأخرى . وهذا صحيح ، أيضاً فيما ، يتصل بالقوانين الأخلاقية ضمن نطاق الحرية الإنسانية ، كما هو صحيح أيضاً بالنسبة للقوانين الطبيعية في نطاق المادة .

٢ - كما أن هذه القوانين نسبية ، تتصل بشروط مادية واقتصادية مثل الأقليم وخصب الوادي واتساعه ، وكثافته السكانية ، والحرف الشائعة

بين السكان مثل الصيد ورعى الماشية ، وزراعة الأراضي ، وتتصل أيضاً بالتواحي الروحية مثل : الديانة ، الحرية الفردية . والتقاليد والآداب العامة . وتتصل أيضاً بتأثير القوانين في بعضها البعض ، وبمصادر تلك القوانين وأهدافها . وأخيراً تتصل بالمبادئ النفسية الثلاثة القائمة عليها الحكومات وهي :

— حيث تقوم الملكية على حب المجد والشرف .

— ويقوم الحكم الديمقراطي على الفضيلة المدنية .

— ويقوم الاستبداد على الرعب .

٤ — يربط مونتسكيو بين نمط الحكم بصفة عامة والإيديولوجية الاجتماعية السائدة ، تلك التي تتألف من جملة العقائد والميول الفكرية والآراء العامة التي هي ناجمة عن طبائع الناس ، وعن بيئاتهم وأقائهم . ومن ثم فإذا اضطربت تلك الإيديولوجية كان ذلك إيذاناً بنهيار هذا النوع من الحكم .

فالملكية تنقلب إلى أوليجارشية إذا زال الشعور بالشرف وغاب حب المجد عن نفوس النصفوة الحاكمة .

والحكم الجمهوري يستحيل إلى فوضى ، إذا انخفض الشعور بالفضيلة بين المواطنين .

وتؤدي الفوضى الناجمة عن اختفاء الفضيلة في الحكم الجمهوري إلى قيام الاستبداد الذي يركز على نشر الرعب وعدم الأمان . وبذلك يؤدي الخوف والطغيان إلى انهيار الحكم القائم .

٥ — ولكي نتجنب ذلك ، فانه من الضروري الأخذ بمبدأ فصل السلطات وهو المبدأ الذي استعاره من الدستور الإنجليزي ، لأن بقاء السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية بعيداً عن بعضها البعض يؤدي إلى

توازنها ومن ثم يستحيل على الأفراد في أى سلطة منها أن يشكلوا مراكز قوى ضد باقى القوى الاجتماعية فى المجتمع .

وكان مونتسكيو يهدف من وراء هذه الدراسات إلى تحقيق هدفين أساسيين هما :

- ١ - وضع نظم مقارنة تتفق والحاجات السياسية لمختلف المجتمعات .
- ٢ - وضع نظريات سياسية وقانونية مقارنة مستخلصة من نتائج دراساته وملاحظاته وتحليله للنظم القائمة فى المجتمع .

ولذلك بذل قصارى جهده لكى يربط بين الموضوعات الخمسة السالفة الذكر ، والتي تناولها بالدراسة . وبين النظريات والقوانين والعلاقات التي تحكمها . فالقوانين التي تحكم علاقة الفرد بالآخر وبالحكومة ، والقوانين التي تتصل بأشكال وحكومات واختلاف البيئات ، وتنوع السنن الاجتماعية ، كل هذه القوانين هي محور دراساته ، ولعل - إليها - يرجع السبب فى تسمية كتابه « بروح القوانين » .

وبجوار ذلك فقد تناول مونتسكيو كثيراً من الموضوعات الاجتماعية مثل الظواهر الفيزيولوجية والمورفولوجية ، ورتب على هذه الظواهر نتائج غير واقعية . . كما تناول ظاهرة الحرب واعتبرها حالة غير طبيعية ، بعكس ما قال ( دوبر ) . . كما تناول ظاهرة « المسؤولية والجزاء » وكان من رأيه أن تشديد الأحكام الجنائية لا يؤدي إلى خفض الجرائم . وإنما الجرائم تزيد وتقل بمقدار ما تتمتع به الشعوب من حرية سياسية . وربط بين الاستبداد وشدة الأحكام الجنائية من جانب وبين الديمقراطية والأحكام المخففة من جانب آخر .

ولا ريب أن دراسات مونتسكيو هذه قد أفادت فى المساعدة على التمهيد لمولد علم الاجتماع فيما بعد ، ذلك أنه تناول فيها موضوعات لاتزال من مقومات الدراسات الاجتماعية والقانونية الحديثة ، ولعل الذى أدى إلى



عدم اعتبارها من المقومات الأساسية في العصر الحاضر هو أن تناوله لها لم يكن خاضعاً لترتيب معين .

### ثالثاً : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع :

فلسفة التاريخ نوع من المعرفة الاجتماعية التي كان لها شأن في العهود الحديثة ، لا سيما منذ القرن الثامن عشر - وهي تبحث - على حد تعبير دوركايم « في تحديد الاتجاه العام لتطور الإنسانية » وإيجاد قانون لحركة الحياة البشرية . هذا التناون يكون عادة في شكل خط يرسم هذه الحركة (١) وهذا الخط قد يكون دائرياً كما هو الحال عند ابن خلدون وقد يكون لولياً كما هو الحال عند « فيكو » ، وقد يكون مليئاً بالانحرافات أو التعاريج كما هو الحال عند فولتير ، وقد يكون متردداً في التقدم كما هو عند « روسو » وقد يكون خطاً مستقيماً نحو التقدم ، كما هو الحال لدى كوندرايسيد وسان سيمون . . . إلخ . ومهما تنوعت الخطوط فهي في نهاية الأمر ترسم مراحل «التقدم» المتعاقبة لحياة الناس في التاريخ ، وانتقالهم في عهود متباينة ، كل منها يمثل لونا معيناً من الحياة ، ونوعاً خاصاً من النزعات العامة في التفكير والتطبيق ، ومن ثم فإن التاريخ لا يسير حسب الأهواء والمصادفات ، وإنما طبقاً لقوانين مجردة كما قال بذلك ابن خلدون من قبل .

هذا وسوف نتناول بعض نظريات فلسفة التاريخ ، بالقدر الذي يتسع له الموضوع . ويعطى في نفس الوقت صورة واضحة عن مشاركة فلسفة التاريخ في التمهيد لمولد علم الاجتماع .

#### ١- فيكو Vico. G. B. (١٦٦٨ - ١٧٤٤)

ومجمل نظرية فيكو في فلسفة التاريخ : أن التاريخ يمثل وحدة متماسكة ، وأنه من خلال التطور تمر كل الشعوب ومظاهر حضارتها في ثلاث مراحل .

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ، القاهرة

على اعتبار أن الناس في تطورهم يتقدمون ويرتقون ، فينتقلون من الهمجية إلى الأخذ بالأديان ومعرفة أصول التعامل الإنسانية والأخلاقية ، والخضوع لتنظيم القوانين وإشراف الحكومات . وهذا الانتقال يتم في المراحل الثلاث التالية :

(أ) المرحلة الدينية Lage divin وهي عهد الآلهة ، على اعتبار أن الخوف من المجهول يشكل الدافع الأول للإنسان في تصوره للآلهة والاعتقاد في عوالمهم . وعلى سبيل المثال فإن تفكير الأفراد في المجتمعات المتخلفة تسوده الخرافات والأساطير ، ويفسرون كل ما يحدث في الحياة الإنسانية وفي غيرها بارادات الآلهة والأرواح الشريرة وما إلى ذلك .

(ب) المرحلة البطولية أو عهد البطولة Lage heroique وهو عهد أنصاف الآلهة من الناس ، أو الذين نظر إليهم الآخرون على اعتبار أنهم آلهة يعيشون بينهم مثل رؤساء الأسر الكبيرة والأفراد والملوك ؛ وفي هذه المرحلة يتحرر الإنسان من رق الدين المطلق إلى رق لغيره من بني جنسه ، حيث يخضع الناس لرؤساء الدول وممثلهم من أعلى إلى أدنى . وفي هذا العهد يسود حكم العقل على حكم الأديان ، وتظهر مبادئ الفلسفة والآداب والفنون .

(ج) المرحلة الإنسانية أو عهد الإنسانية Lage humain وهي المرحلة التي تسود فيها الحقوق المدنية والسياسية في ظل الحرية وتكون الحكومات فيها - في الغالب - ديمقراطية . وليس للدين من هدف سوى رفع المستوى العالمي للأخلاق في المجتمع . وبذلك تختفي الفروق الطبيعية ولا يكون لأفراد معينين امتيازات خاصة ، أو تكون هناك فروق اجتماعية تفضلهم على غيرهم ، كما يسود الرخاء ويزداد الترف ، حيث يكون كل فرد مشغولا عن إنتاجه وعن عمله في ظل المنافسة الحرة .

ولقد اعتبر فيكو هذه المراحل الثلاث بمثابة قانون ، وراح يطبقه على الأمم التي عاصرتة . وقد تعسف في تطبيقاته هذه بصورة لا تتفق مع الواقع

حيث قال عن روسيا ، مثلاً ، أنها تمثل العهد الديني لأن دينها مخالف للمذهب الكاثوليكي المسيحي ؛ وعقوبهم تمتاز بالبلادة بفطرتها . وكذلك الحال في الصين والحبشة ومراكش ، حيث يوصف الأفراد هناك بالكسل والتواكل . واعتبر اليابان ممثلة لعهد البطولة . وإنجلترا ممثلة للعهد الإنساني (١) .

وواضح تعسفه في تطبيقه لقانونه . فقد غم على بصيرته أن تترك أن الظروف الاجتماعية السيئة هي التي تعرض التخلف على الأفراد والمجتمعات . فإذا ما اختفت تلك الظروف السيئة ؛ كان ذلك إيذاناً ببشير التحضر . . . . . وها نحن أولاء نرى الاتحاد السوفيتي إحدى اثنتين العظميين في عالمنا المعاصر ، بينما وصفهم فيكر بالغباء ... وبالرغم من هذا ساهمت فلسفة فيكر التاريخية في التمهيد لمولد علم الاجتماع بدرجة لا يمكن إهمالها .

## ٢- فولتير Voltaire ( ١٦٩٤ - ١٧٧٨ )

ولد « فولتير » في أواخر عصر « لويس » الرابع عشر ، وعاصر « لويس » الخامس عشر ، و « لويس » السادس عشر ، ومات عن أربعة وثمانين عاماً قبيل الثورة الفرنسية ، التي يعتبر ذكر « فولتير » وكتابات من أهم أسباب اشتعالها .

وقد لمع « فولتير » في ميدان الأدب والفلسفة . ومنذ سنة ١٧٥٤ بدأ يشارك في تحرير « الموسوعة » الشهيرة « بالإنسيكلوبيديا » مع غيره من فلاسفة هذا العصر مثل « ديدرو » ، و « مونتسكيو » ، و « دالامبير » ، و « كوندرسيه » ، و « كوندياك » ، و « هولباخ » ، و « روسو » ... وقد تعرض « فولتير » بسبب أفكاره للتعذيب والسجن في « الباستيل » وثني سنوات في إنجلترا .

وبجوار ذلك صادق « فولتير » فردريك الأكبر ملك روسيا الذي دعاه للإقامة معه في قصر « سان سوس » الشهير في « بوتسدام » خارج

برلين : وهو « فرساي » ألمانيا . ثم غضب عليه وجعله يعود إلى بلاده . كما صادق الإمبراطورة « كاترين » العظيمة ملكة روسيا ، وفلا يتراسلان عشر سنوات . حيث كانت ترسل إليه قوانينها الجديدة ليبدى ملاحظاته عليها . وقد دعت للإقامة معها ، ولكن الرحلة لم تتم ... إلخ .

كان « فولتير » إذن مؤدب الملوك والأمراء ، فقد كان أكبر شخصية أدبية يومئذ في أوروبا ، يقرؤه المثقفون وأعداء الثقافة في كل مكان ليعرفوا أى جديد خرج من قلم هذا الحكيم الساخر الذى كان يدعو للملكية المقيدة ويهاجم الملكية المستبدة . وكان يدعو للدين العقلانى ويهاجم الدين الجامد ، والتعصب فى أى صورة ، ويخوض المعارك الضارية دفاعاً عن حرية الفكر وعن التسامح الدينى ، وينادى بحكم العقل ويناهض حكم العاطفة والشهوات .

وربما كان وصف « الحكيم » لا « الفيلسوف » أقرب إلى تعريف « فولتير » رغم أنه اتخذ مذهباً فى الفلسفة قريباً من مذهب « الديكارت » أى « الإلهية » الذى وصفه « بوليبيروك وشافيتسورى » وأساسه أن الله خلق الكون متقن القوانين كالساعة المتقنة الصنع ، التى لا تحتاج أبداً إلى إصلاح . ومنذ يوم الخلق وكل شئ يسير فى انتظام وفقاً لهذه القوانين الثابتة . فهو ليس بحاجة إلى التدخل لإصلاحه . حتى ما يبدو لنا فى الظاهر أنه شر هو فى حقيقته ، شر جزئى ، وجد من أجل خير كلى .

هذه الفلسفة العقلانية بطبيعة الحال ، كانت فى حقيقتها معادية للمسيحية وللكنيسة ، لأنها تنكر المعجزات وكل ألوان التدخل الإلهى فى الزمان والمكان ، وتقطع التواصل النهائي بين السماء والأرض إلا فى البداية والنهاية . وهى ليست فلسفة دهرية أو مادية ، لأنها تعترف بوجود الله وقدمه على العالم المادى . ولكنها ، ترفض — كالمعتزلة — فكرة الله الشخص ذى الصفات الحسنى ، المتدخل بذاته فى شئون البشر داخل الزمان والمكان . فهو عندها كالمالك الدستورى الذى يملك ولا يحكم . وقد حاول بعض



فلاسفة هذه المدرسة استرضاء الكنيسة والرأى العام المسيحي بتوهم إن الله تدخل مرة واحدة منذ بدء الخليقة عندما أرسل الروح القدس إلى مريم العذراء ، ليخلق المسيح .

هذا وتلخص فلسفة فولتير في التاريخ في أن الإنسانية مرت بعهدين هما:

العهد الأول: وهو حالة افتراضية لحياة الإنسان تشتق من طبيعته باعتباره كائناً عاقلاً يمكن أن يعيش فيها خاضعاً لقوانين العقل . وهى قوانين فطرية تصدر عن السليقة والطبع البشرى الذى يقوم على احترام حق الغير في الحياة والعمل ، ووجوب تمتع كل فرد بنتائج عمله . ويطلق على هذا العهد اسم عهد الفطرة L'age de Barbarism

العهد الثانى L'age de civilisation حيث يعيش الإنسان خضوعاً لما يضعه لنفسه من نظم كاملة وقوانين عادلة . ذلك أن الإنسان مزود بغريزة حب البقاء وغريزة حب الحياة في مجتمع ... ومن ثم فإنه يضع القواعد والقوانين التي تنظم حياته بالصورة التي يبتغيها : وتدخل العادات والأعراف والتقاليد في هذه القواعد . أى أنها مرحلة من صنع الإنسان .

يبد أنه اعتبر نظام الحكم المطلق ونظرية التفويض الإلهي المباشر ، ونظام الاستبداد البرلماني وما إلى ذلك . من العوامل التي عاقت الإنسان عن الانتقال إلى المرحلة الثانية . ولذلك يقول إن الإنسانية تتقدم إلى الحالة المدنية بخطوات بطيئة .

ويضيف إلى المعوقات التي حالت دون وصول الإنسانية إلى المرحلة الثانية أربعة أنواع من الانحرافات هي :

(١) الانحراف الطبقي ، ويعترف بأن الطبيعة الإنسانية واحدة في كل زمان ومكان، ولكنه يرى أن بين الناس فروقاً فردية في قدراتهم واستعداداتهم ومن ثم كان النظام الطبقي ضرورة اجتماعية . وهو هنا يخالف الشيوعيين الذين يقولون بأن المجتمع طبقة واحدة .

(ب) انحراف الملكية ، ذلك أن فولتير وإن كان يؤيد حق الملكية الفردية . إلا أنه يرى أن هذا الحق وسيلة إلى الطغيان من جهة الأغنياء ، مما يؤدي إلى حرمان الفقراء . ولهذا ينادى بإصلاح أو تهذيب هذا الحق . لأن الملكية تدفع الإنسان إلى العمل وتزيد من هيئته وقدرته .

(ج) انحراف اضطهاد الأجناس ، ويراه انسياقا اجتماعياً لا يستقيم مع العقل . بمعنى أن اضطهاد أو احتكار جنس لجنس آخر لمجرد اللون أو لأي سبب آخر لا يتفق مع الإخاء الإنساني ، الذي يجب أن يسود المجتمعات .

(د) انحراف الاضطهاد الديني . ويراه أيضاً من الأعمال غير الإنسانية ، ولهذا يدعو إلى المحبة والإخاء الديني ، وعدم محاربة أي إنسان بسبب معتقداته الدينية .

هذا وبالنسبة للانحراف الثالث فإنه يضيف أن الأجناس البشرية ظهرت وتعددت بعد تطورات في حياة الإنسانية ، أي بعد أن ابتدأت بجنس واحد كان ينتمي إلى آدم وحواء ، وقد بنى رأيه في تعدد الأجناس على محض الشعور الذاتي والفرض العقلي .

ومما تجدر الإشارة إليه أن الأبحاث الحديثة قد أكدت وجهة نظر « فولتير » في تعدد الأجناس .

تلك هي نظرية فولتير في فلسفة التاريخ ، ومما لا شك فيه أنها ساهمت في التمهيد لمولد علم الاجتماع بدرجة كبيرة .

٣- روسو :

تنخلص نظرية روسو في فلسفة التاريخ في تقسيم التاريخ البشري إلى أربعة عهود على النحو التالي :

(١) العهد الأول : وهو العهد السليم السوي ، حيث عاش الإنسان في أحضان الطبيعة سعيداً بعيداً عن كل صفة إنسانية .

(ب) العهد الثاني : الذى ابتداء عندما عرف الإنسان امتلاك الأشياء والثروات . لا سيما الأراضى والعقارات ، وبذلك عرف الناس الاستقرار والمعيشة فى مجتمعات لها عادات وأعراف وتقاليد تعتبر بمثابة القوانين غير المكتوبة .

(ج) العهد الثالث : ويمتاز بظاهرتين هما استعمال الإنسان للمعادن وفلاحة الأرض ؛ وأن أول إنسان وضع يده على قطعة من الأرض . وقام إن (هذه) ملكى . ووجد من حوله قوما بسطاء يصدقون ادعاءه . كان أول فرد أنشأ المجتمع المدنى ، وهو بهذا أول من خلق الجرائم والحروب والقتل والبؤس والفظائع بين أفراد الجنس البشرى . وهو أول من انتزعهم من قداسهم الأولى ... وبذلك بدأ الاغنياء يسترقون الفقراء ، حيث عدم المساواة بكل أشكاله هو السائد .

(د) العهد الرابع : وهو العهد الذى عمل فيه الإنسان على علاج ما تودى إليه الملكية الفردية من أضرار ، وذلك بإنشاء نظم أخرى تخفف من مساوئها ومنها تعاقد الناس على إنشاء دولة وقيام حكومة تسهر على مصالح الأفراد على النحو السالف الذكر ... ومع ذلك فقد عاد روسو إلى الاعتقاد فى التقدم . بعد أن أسرف فى التشاؤم من خلال مقاله عن (عدم المساواة) .

هذا وبالرغم من أن روسو يعتقد أن فلسفته هذه تقوم على أن العلوم والتسبون وكل مظاهر التحضر ترجع إليها انتشار المفساد والاسترقاق والفرقة فى المجتمع . فإن فلسفته حول التاريخ البشرى ، أسهمت بشكل مباشر فى التمهيد لمواد علم الاجتماع .

٤ - ترجو Turgot ( ١٧٣٧ - ١٧٨١ )

وتتلخص نظريته فى تاريخ البشرية فى أن الإنسانية بوصفها كلا لا يتجزأ ووحدة حية تنتقل فى تقدم مطرد مستمر نحو الارتقاء والكمال المادى والروحى ، ولكنه فى هذا السير ينحو إلى التؤدة والثأنى ، لا إلى العجلة

والارتجال ، بمعنى أنه أول من قال بفكرة التقدم البشرى . على حين كانت هذه الفكرة غامضة عند من تقدمه من فلاسفة التاريخ أمثال فولتير وروسو . حيث إن فولتير قال أن موجة التقدم لا تزال تشوبها بعض العناصر التي تعطل تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس . وأن عناصر التأخر كانت لها سيادتها في تاريخ الإنسانية . حقيقة أنه يجذب المدنية ولا يهاجمها على طريقة روسو في بحثه عن عدم المساواة . غير أن هذه المدنية لا تزال بمعناها الصحيح أملاً منشوداً يصبح أن تدركه الإنسانية في تطورها نحو المستقبل .

واستخلص من دراساته هذه قانوناً يرتكز على فكرة جديدة وهي أن فترات الثورات والهمجية والتأخر من مستلزمات التقدم ، وأن التقدم نتيجة للصراع والنزاع بين عوامل مختلفة تدفع الإنسانية إلى حياة تغاير ما درجت عليه حيناً من الدهر . وعلى ذلك فإن الإنسانية تبدأ لتثور وتعمل لتغير حالها وتبدله تبديلاً . وهذا تفكير له خطره ، حيث إنه يعتبر الثورات من ضرورات التقدم الاجتماعى .

هذا وبالرغم من أن فكرة تقدم الإنسانية في التاريخ فكرة غير علمية، وإنما هي فكرة فلسفية فإن دراسات « ترجو » كانت لها أهميتها في التمهيد لمولد علم الاجتماع .

٥ - كوندرسية Condercet ( ١٧٤٣ - ١٧٩٤ )

تأثر فلسفة كوندرسية في تاريخ البشرية بثلاثة من كبار المفكرين الفرنسيين إبان القرن الثامن عشر، وهم دالامير ومونتسكيو وترجو . فقد أخذ عن الأول فكرة أهمية العلوم الطبيعية والرياضية ودقة مناهجها وإمكانية تطبيقها في الميدان الاجتماعى . وأخذ عن الثانى فكرة أن العالم الاجتماعى والأمور الإنسانية من الميسور إخضاعها لقوانين محددة ، وأنها لا تسير تحت رحمة القدر . وأخذ عن الثالث فكرة تقدم ورقى الإنسانية



في تنويرها . ومن هذه الأفكار الثلاثة جاءت فلسفة التاريخ عند كوندرسيه في أتوى صورها .

هذا وتتلخص نظريته في فلسفة التاريخ في اعتبارها للتطور البشرى أشبه بخط صاعد نحو الرقي والاكتمال . ومن هنا فإن كل مرحلة من مراحلها العشر أرقى من سابقتها ، وتمهد لأخرى أرقى منها . هذا والمراحل التسع الأولى تمثل تجربة الإنسانية في الماضي : على حين أن المرحلة العاشرة هي مرحلة (الآمال) وتتعلق بما ينبغي أن تكون عليه الإنسانية . . . . والمراحل العشر هي :

١ - المرحلة الأولى . وفيها وصف الإنسان بأن له ثلاث طبائع : جسمية وعقلية وأخلاقية ، وبمقتضى هذه الطبائع الثلاث فإن الإنسان لا يستطيع الحياة إلا في جماعة صغيرة مثل الأسرة ... وفي هذه المرحلة يبدأ الإنسان . في صنع آلات الطهي والحرب وجمع وتخزين وتصنيع المواد الأولية ... إلى آخر القنون والحرف التي تميز الإنسان على الحيوان .

٢ - المرحلة الثانية وهي مرحلة استئناس الحيوانات ، بعد أن عرف الناس فائدتها ، ولقد ساعد استئناس الحيوان على إيجاد نوع من الاستقرار في حياة الناس . وعرف الإنسان الرعي والزراعة الأولية لتوفير المواد الغذائية للمواشي .

٣ - المرحلة الثالثة ، وهي مرحلة الزراعة ، حيث شجعهم زراعة النباتات المفيدة لمواشيهم في المرحلة السابقة على الارتقاء بنسب الزراعة ، فعمت بين الناس روح الاكتفاء والامتلاء وانصرفوا إلى التجديد والابتكارات العقلية . ومن هنا ضعفت قوة الخرافات والسحر على عقول الناس ... ويقرر كوندرسيه - بعكس ما قال روسو - أن التقدم الفكري والحضري لا يؤدي إلى إفساد الأخلاق والآداب العامة .

٤ - المرحلة الرابعة وهي المرحلة اليونانية . فقد أهمل كوندرسيه الشعوب القديمة مثل الشعب المصري والهندي والصيني وغيرها . واهتم

بانيونانيين واعتبرهم آباء الحضارة الأوروبية ، على اعتبار أنهم الذين ابتكروا الفنون والعلوم والفلسفة .

٥ - المرحلة الخامسة ، وهي المرحلة الرومانية . والرومان عند كوندرسيه ليسوا أهل عبقرية خاصة في ميدان التفكير النظري وإنما كانوا تلاميذ لليونانيين في الفلسفة والعلوم والفنون ... وامتازوا عن اليونانيين في ثلاثة أمور ، وهي أن عقليتهم كانت تميل إلى الواقع لا إلى النظر والتجريد والخيال ... وبنوهم في التشريع وفي القوانين الوضعية ... وأخيراً ضعف الأثر الديني عند الرومان . ولكن هذه المظاهر الثلاثة لم تدم طويلاً لظهور المسيحية بمبادئها المخالفة لذلك .

٦ - المرحلة السادسة : وتبتدىء من سقوط روما إلى الحرب الصليبية ، وفيها طغت الكنيسة وانطلقت مشاعل المعرفة وانتشر الجهل ، وانحطت المشاعر الإنسانية وسادت الأطماع والشهوات ... إلخ . وتفنى رجال الدين في غير ذلك من الخيالات ليؤثروا بها وليلقوا الرعب في نفوس الناس .

٧ - المرحلة السابعة ، وتعرف بعهد الإقطاع ، وهي الفترة التي امتدت من الحروب الصليبية إلى أن اخترعت الطباعة في منتصف القرن الخامس عشر . وهذه المرحلة ثلاث من المثالب ومثلها من المناقب وهي على النحو التالي :

- (١) المثلية الأولى وهي استبداد الحكام المدنيين .
- (ب) المثلية الثانية وهي استبداد الحكام العسكريين .
- (ج) المثلية الثالثة وهي استبداد الحكام الروحانيين .

أما المناقب فهي :

(١) ظهور التفكير الفلسفي وبعض المعارف الأدبية وخضوعها كلها للدين .

(ب) تطور نظام الرق إلى نظام للاسترقاق ، وهو ما يعرف بنظام التبعية وجعل الناس بدلاً من الالتحاق بأسيادهم يلتحقون بالأرض .

(ج) اكتشاف البارود وما أدى إليه من إنهاء العهد الإقطاع .

٨ - المرحلة الثامنة، وتبدأ من عهد اختراع الطباعة سنة ١٤٥٥ على يدى جوتنبرج إلى عهد ديكارت خلال النصف الأول من القرن السابع عشر .  
وتتميز هذه المرحلة بأربعة أمور نرى :

(١) الثورات المحلية ضد نفوذ الكنيسة . ولتناقض مبادئها مع تعاليم الإنجيل .

(ب) اختراع الطباعة وتيسيرها لنشر المؤلفات العلمية .

(ج) حركة الإصلاح الدينى بمعرفة بعض رجال الدين أنفسهم .

(د) الحرية الفكرية ودعوتها لتحرير الناس من سلطة الكنيسة .

٩ - المرحلة التاسعة من عهد ديكارت إلى عصر الثورة الفرنسية، ويدخل فيها القرن الثامن عشر، حيث أخذت حقوق الإنسان وضعها الطبيعى وانتصر العقل على الإيمان ، والفلسفة فى سائر فروعها على الدين ، وبذلك أصبح الإنسان فى الوضع اللائق به .

١٠ - المرحلة العاشرة، وهى مرحلة التنبؤ بالمستقبل ، وإذا كان ترجو قد أوضح أن تاريخ البشرية يسير فى خط صاعد ، دون إيضاح لذلك ، فإن كوندرسيه قد زاد هذا الأمر وضوحا ، بمعنى أنه حصر أسباب تقدم الإنسانية فى ثلاثة أمور هى :

(١) قيام المساواة بين الأمم .

(ب) قيام المساواة فى داخل كل أمة .

(ج) ارتقاء الإنسان فى ذاته ، أى كجنس عام .

تلك هى أهم عناصر فلسفة التاريخ عند كوندرسيه ، ومن الواضح أنها تمتاز بالعمق والغزارة عن فلسفات سابقه التاريخية . ومن ثم فقد كان لها أثرها الكبير فى التمهيد لمولد علم الاجتماع بالرغم من أن كوندرسيه لم يستخدم المنهاج العلمى الذى كان يعرفه حق المعرفة فى فلسفته هذه .

وتلك هي أهم نظريات فلسفة التاريخ التي ساهمت في التمهيد لمولد علم الاجتماع، وهي في مجموعها تعتبر تاريخ الإنسانية بمثابة تاريخ الوجود الاجتماعي غير أن الذي ينبغي الالتفات إليه هو أن الاتجاه العام لفلسفة التاريخ لا يستقيم مع اتجاه علم الاجتماع في دراسته للحضارات الإنسانية . ذلك أن هذا العلم لا يقبل فكرة التقدم المطلق للإنسانية ، على اعتبار أنها فكرة تتعلق بوجهة نظر الفيلسوف ونزعتة في التفكير . وهي نزعة - كما رأينا - تبحث فيما ينبغي أن يكون ، وليس فيما هو كائن . ومن هنا كانت نظرياتهم غير مسبقة بدراسات وصفية واقعية تحليلية لحقائق الأمور . ومثل هذه الدراسة أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع .

ومن جهة أخرى فإن علم الاجتماع لا يعرف « إنسانية » تنتقل في الزمان والمكان ، ولا يعرف تاريخاً لإنسانية تتطور وتتقدم ، ولكنه يعرف مجتمعات إنسانية صغيرة محدودة النطاق وقائمة في زمان ومكان معينين . وهي مجتمعات أو وحدات أو مركبات لها وجود تاريخي . هذا الوجود الذي يمكن دراسته طبقاً لقواعد البحث الاجتماعي للوقوف على مدى التأخر أو التقدم في كل جزء من أجزاء الوحدة الاجتماعية أو المجتمع . ومما يؤكد ذلك أن أوروبا في العصور الوسطى كانت تعيش في ظلمات الجهل ، بينما كانت الدولة الإسلامية تتمتع بشمرات التقدم الحضاري ... ومن هنا لا يمكن التسليم بأن تاريخ البشرية في فترة منه يكون على الفطرة ، وفي فترة أخرى يتمتع بشمرات الحضارة ، وإنما - حتى في عهدنا الحاضر - توجد مجتمعات تعيش على الفطرة . وإذا كان علم الاجتماع يفرق بين حضارة وأخرى فإنه لا يفرق بينهما إلا من حيث الدرجة لا من حيث النوع ، بمعنى أن علم الاجتماع في دراسته للحضارات المختلفة لا يصدر عليها أي حكم يتعلق بالقيمة سواء بالحسن أو بالقبح ، بالتقدم أو بالتأخر ، بالصلاحية أو بالفساد ... وإنما أحكامه تقوم على تقرير ما هو واقع ، وهذا الواقع هو نتاج الظروف القائمة .



#### رابعاً : الفلسفة الاقتصادية وعلم الاجتماع :

ازدهرت النظريات الاقتصادية في القرنين ١٨ ، ١٩ تلك التي كانت أساساً للفكر الاقتصادي الحديث . ولما كانت الناحية الاقتصادية من أهم مظاهر النشاط الاجتماعي ، فقد قدم أصحاب هذه النظريات خدمات جليلة يبدان البحث في علم الاجتماع . ولعل مدرسة الفزيوقراط هي أهم تلك المدارس ولا سيما أن أتباعها من أشهر أصحاب النظريات الاقتصادية ؛ ومن أهمهم آدم سميث ، مالتوس ، ريكاردو في فرنسا ، واستيورات مل في إنجلترا . وفيما يلي سوف نناقش دعائم النظرية الفزيوقراطية ، وأهم آراء أصحابها لتقف على مبلغ مساهمتها في التمهيد لمولد علم الاجتماع .

نظرية الفزيوقراط الاقتصادية تعرف في تاريخ المذاهب الاقتصادية بنظرية الحرية الاقتصادية وكان على رأسها الاقتصادي الفرنسي « كيناي » ouesnay وقد درس « كيناي » كيفية تداول الثروات في المجتمع ، واعتبر هذا التداول أشبه مايكون بدورة الدم في جسم الإنسان ، وذلك في بحثه بعنوان « الجدول الاقتصادي » ، هذا وكانت آراء بقية أنصار هذه النظرية متقاربة مع آراء « كيناي » ومن هؤلاء نجد « ميرابو » وجورناي ، وترجو . والدعائم التالية هي التي اعتبرها الفزيوقراطيون أساساً لفلسفتهم الاقتصادية وهي :

١ - النظام الاقتصادي جزء من النظام الطبيعي العام ، وما دام هو كذلك فهو خاضع لقوانين ثابتة لا تقل ثباتاً عن القوانين التي يخضع لها النظام الطبيعي العام .

٢ - النظام الطبيعي بصفة عامة هو أصلح النظم للإنسان وأكثرها تحقيقاً لرغباته والعمل على إبعاده .

٣ - من الميسور بالنسبة للإنسان العاقل أن يكتشف هذه النوااميس الطبيعية في نفسه ، لأنها جزء من الطبيعة العاقلة التي أودعها الله في النفس الإنسانية .

٤ - وما دامت النظم الطبيعية بصفة عامة ، والاقتصادية بصفة خاصة محققة لرغبات بني الإنسان وهى من النعم التى أفاض الله بها على خلقه لتوفير أسباب السعادة للجنس البشرى ، فإن من الواجب على الأفراد وكذلك على الحكومات ألا تتدخل فى شئونها وأن تتركها حرة من كل قيد .

٥ - يترتب على الحقيقة السابقة ضرورة ترك الحرية للأفراد ليتصرفوا فى المسائل الاقتصادية طبقاً لما يحقق مصالحهم ، ولا سيما أن مصلحة الفرد لا تقف على طرفى نقيض مع مصلحة المجموع . فأصحاب هذه النظرية يعتبرون الفرد أقدر على تدبير مصالحه ، ومن ثم فإنه يستطيع أن يحدد الأولويات والمعايير التى تخدم صالحه الخاص بصورة ممتازة فى النواحي الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية ، على أن ثمرات هذا الجهد الفردى تنعكس من جهة أخرى على صالح المجموع ، مادامت الحكومة تخلق سبيله ولا تتدخل فى شئونه ولا تقف حائلاً فيما يلجأ إليه من وسائل . ومن أجل ذلك وضع الفريزيون مبدأهم الشهير « دعه يعمل » Laissez Faire ، أى اترك الأفراد يستغلون قدراتهم واستعداداتهم كيفما يرغبون حتى يستفيد المجموع من جهود الأفراد .

وبجوار ذلك فإن المنافسة الحرة تؤدي إلى تحقيق الكثير من الأرباح وقوانين العرض والطلب ، وتعمل عملها فى ارتفاع أو انخفاض أسعار مختلف السلع وفق هذه النظرية من تلقاء نفسها لصالح الأفراد ، كما تحدد المجال الذى يسلكه كل من العمل ورأس المال . ومن ثم يجب عدم التدخل فى أثمان السلع المختلفة ، على اعتبار أن القوانين السابقة الذكر تعمل تلقائياً على حفظ التوازن الاقتصادى . وبالإضافة إلى ذلك فإن أنصار هذه النظرية يرون أن التجارة الخارجية يجب أن تكون بدورها حرة طليقة ، حتى تنتج كل دولة المنتجات التى تعود عليها بأكبر قدر من الفوائد ، وتستورد بالتالى ما تحتاج إليه من السلع الأخرى بأنسب الأسعار ؛ وبذلك تسير الأمور فى التجارة سيراً طبيعياً .. ومن أجل ذلك وضع الفريزيون مبدأهم الشهير « دعه يمر » Laissez Passer ، أى إتاحة الحرية للاستبدال فى داخل وخارج البلاد .

وما دامت الطبيعة هي منارة الفكر الاقتصادي في النظرية الفريوقراطية ،  
فإن الأرض بالتالي هي العامل الوحيد في الإنتاج ، وأن الزراعة هي العمل  
الوحيد المنتج ، بمعنى أن الزراعة دون غيرها من وسائل الإنتاج ، تنتج من  
ثروات أكثر مما تستهلك ، فقد كان رأيهم أن الصناعة والتجارة من وسائل  
الإنتاج العقيمة ، على حين أن الزراعة هي التي تخلف وراءها ناتجا صافيا .  
ومن هنا فقد انبثوا إلى تقسيم المجتمع إلى طبقتين اجتماعيتين :

(أ) طبقة منتجة وهي طبقة الفلاحين وأصحاب الأقطان .

(ب) طبقة غير منتجة ، وهي طبقة التجار والصناع وأصحاب الحرف  
الحرّة والخدم .

وقد أدت دراسات وآراء مدرسة الفريوقراط إلى إشاعة الروح الفردية .  
واعتبار الفرد دعامة للتشريع وللإنتاج القومي وللحكم السياسي ، والعناية الثامة  
بشئون الزراعة والعمل على تشجيعها بكافة الوسائل وإزالة المعوقات التي تضعها  
الدولة في سبيل تسويق حاصلاتها . سواء أكانت تلك النتائج تنفق أو لا تنفق  
مع النظريات الاقتصادية والسياسية الحديثة . فإن النظرية الفريوقراطية قد  
ساهمت في التمهيد لمولد علم الاجتماع من ناحيتين :

١ - دراسة الظواهر الاقتصادية بوصفها خاضعة لقوانين . وما دامت  
الظواهر الاقتصادية على هذه الصورة ، ولا سيما أنها ليست إلا مظهرا من  
مظاهر الحياة الاجتماعية ، فإن من الضروري أن تكون مختلف الظواهر  
الاجتماعية خاضعة لفكرة القانون . وذلك بصرف النظر عن رأي أصحاب  
هذه النظرية من أن القوانين الاقتصادية قوانين سماوية عادلة ، وما دامت هي  
كذلك فإن هدفها ليس شيئا آخر سوى سعادة الإنسان . ولما كانت القوانين  
عبارة عن علاقات ضرورية تنظيمية تنشأ من طبائع الأشياء وترتبط بالأسباب  
بمسيباتها والنتائج بمقدماتها ، فإنه لا يجوز الحكم عليها بأحكام تقويمية أخلاقية  
تتعلق بصلاحياتها أو بعدم صلاحيتها .

٢ - دراسة الطبقات الاقتصادية في المجتمع ، وتناول طائفة غير يسيرة  
من شئون الحياة الاجتماعية ، بيد أنهم في دراساتهم ابتعدوا عن الواقع ،

ولاسيما عندما اعتبروا الصناعة والتجارة من الأنشطة الاقتصادية العقيمة، على حين أن الزراعة — من وجهة نظرهم — هي النشاط الاقتصادي الخلاق .  
وهي وجهة نظر أثبتت الثورة الصناعية عدم صحتها .

غير أن آدم سميث قد تدارك الأمر فيما بعد وحاول تعديل الكثير من آراء مدرسة الفزيوقراط الفرنسية ، حيث اعتبر العمل في ذاته هو العنصر الرئيسي بين عناصر الإنتاج ، ومن ثم لا يختلف الأمر سواء كان العمل في الزراعة أو في الصناعة أو في التجارة ، لأن هذا الاختلاف لا يقلل من شأنه كأداة إنتاج . وبالنسبة لموضوع تفضيل طبقة الزراعة وأصحاب الأقطان على طبقة التجار والصناع ، فإن ( سميث ) اعتبرهما طبقتين منتجتين تقومان على أساس تقسيم العمل الاجتماعي ، وتخصص كل فئة في ناحية من نواحي الإنتاج . .

وهذا يؤكد أن دراسات ( سميث ) كانت أفضل من دراسات الفزيوقراطيين الفرنسيين من حيث دقة البحث وضبط الأحكام والانتفاع بحقائق التاريخ . ومن ثم فقد أتاح فرصة الانطلاق أمام بحوث الاقتصاد السياسي ، وأضاف إليه كثيرا من البحوث التي لم يسبقه إليها أحد . ومن هنا يطلق عليه « أبو الاقتصاد السياسي » غير أنه لما كان في العلم « لا يوجد شيء من لاشيء » فإن هذه التسمية تغطى حق من تناولوا الموضوعات الاقتصادية من قبله ، بل من أيام « أرسطو » وما جاء بعده من المفكرين الذين اهتموا بالنواحي الاقتصادية ولا سيما زملائه من أعضاء مدرسة الفزيوقراط .

#### خامسا : الدراسات السكانية وعلم الاجتماع :

وتعتبر دراسات « مالتوس » Maltus أكثر تعبيراً عن الدراسات السكانية في هذا المجال ؛ وتعتمد نظريته على قاعدتين هما :

١ — أن الطعام ضروري بالنسبة لحياة الإنسان ولا يمكن الاستغناء عنه.



٢ - أن الغريزة الجنسية هي التي تحكم ميل كل من الجنسين إلى الآخر .

والقاعدة الأولى توضح حاجة الإنسان الأساسية والضرورية للطعام ، وهذا يعنى ارتباطا وثيقا بين زيادة الطعام وزيادة السكان ، على حين أن القاعدة الثانية توضح أن قدرة الانسان في زيادة أبناء جنسه قدرة كبيرة وحاجة طبيعية لا غنى عنها . وبالتالي فمن الضروري وضع الضوابط التي تحكم ظاهرة تناسل في ضوء المتاح من الطعام .

واستخلص مالتوس من ذلك نتيجة غاية في الخطورة ، وهي أن السكان يتزايدون وفقا لمتواليه هندسية ، على حين أن المواد الاقتصادية تنزايد وفقا لمتواليه عددية ، بمعنى أن السكان يتضاعفون كل ٢٥ سنة ، فإذا كان عدد السكان في مصر سنة ١٩٧٥ نحو ٣٥ مليون نسمة ، وإذا افترضنا أن مقدار الأغذية المطلوبة لهذا العدد مليون طن من الأغذية ، فإنه يمكن توضيح مدلول نظريته على النحو التالي إذا اعتبرنا سنة ١٩٧٥ هي سنة الأساس :

سنة الأساس	١٩٧٥	٢٠٠٠	٢٠٢٥	٢٠٥٠	٢٠٧٥
السكان ( بالمليون نسمة )	٣٥	٧٠	١٤٠	٢٨٠	٥٦٠
الطعام ( بالمليون طن )	١	٢	٣	٤	٥

أى أنه بعد مائة سنة من الآن ، أى في سنة ٢٠٧٥ سوف يصبح عدد السكان في مصر ٥٦٠ مليون نسمة ، بينما كمية الغذاء المتاحة ٥ ملايين طن . فإذا كنا نستورد من الآن ما يكفى حاجة السكان من الغذاء فكيف يكون الحال بعد مائة سنة ولا سيما أن الإفراط السكاني Over population قد أصبح سمة عالمية وخاصة في الدول المتخلفة والآخذة في النمو ؟

ومعنى ذلك أن هناك ميلا مستمرا لدى الجنس البشرى للتزايد بمعدل أسرع من معدل الزيادة في المواد الغذائية . والنتيجة الحتمية لذلك هي قصور عرض المواد الغذائية على المدى الطويل عن ملاحقة الزيادة السريعة في السكان ، الأمر الذى يترتب عليه « تلقائيا » انتشار المجاعات ، وتفشى

الأوبئة وقيام الحروب بين الناس : مما يؤدي إلى رفع معدل الوفيات بينهم  
وانخفاض من معدل تزايدهم .

وكانت هذه العوامل من وجهة نظره بمثابة موانع ذاتية موجبة ، تحول  
دون زيادة عدد السكان عن الحد الذي تسمح به موارد العيش. هذا وفي الطبعة  
الثانية من كتابه « المقالة الأولى في السكان » (١) أضاف إلى هذه الموانع ،  
مانعا معنويا هو المانع الأخلاقي ، Moral Restraint وقصد به تأجيل الزواج  
بدلا من التبرير فيه ، أو التعفف عنه كلية ، مع تمضيل العزوبة إذا كان  
الأمر ميسورا .

غير أن الموانع الأخلاقية تقوم على الاختيار . وبالتالي فهي عوامل سلبية  
تحول أيضا دون زيادة عدد السكان عن الحد الذي تسمح به موارد العيش .  
ولكن ليس عن طريق رفع معدل الوفيات كما هو حال الموانع الموجبة .  
ولكن عن طريق خفض معدل المواليد نتيجة لرفع سن الزواج أو الامتناع  
عنه نهائيا .

تلك هي نظرية السكان التي نادى بها مالتوس في نهاية القرن الثامن عشر  
والتي كان لها أبعد الأثر في تفكير الاقتصاديين والمشتغلين بمسائل السكان  
والإصلاح الاجتماعي ، وأساتذة علم الاجتماع منذ عرفت تلك النظرية وإلى الآن .  
هذا وإذا كان مالتوس قد استشهد ببعض الشعوب في أمريكا الشمالية التي  
تضاعفت خلال خمسة وعشرين عاما (٢) ، فإنه في تعميمه هذا المبدأ أو تلك  
النتيجة على جميع الشعوب لم يكن موفقا ، حيث أكدت الأبحاث أن هناك  
شعوبا في ذلك الحين لم تكن تتضاعف خلال تلك المدة . ومن هنا فإن ادعاءه  
بتزايد السكان طبقا لمتوالية هندسية غير صحيح في الغالب .

وأما عن الفرض القائل بأن عرض المواد الغذائية يسير طبقا لمتوالية حسابية  
فقد بناه مالتوس على أساس العلاقة الفنية المعروفة بقانون الغلة المتناقصة Law of

---

(١) Maltus, T.R. First Essay on population, Second edition London, 1962, p. 26.

(٢) Samuelson, P.A. ; Economics, New York, 1951, p. 24

diminishing return ويخلص هذا القانون ، أن لكل قطعة من الأرض حداً يبلغ عنده الإنتاج غلته القصوى ، بالنسبة لما يستخدم فيها من كل من عنصرى، العمل ورأس المال . بحيث إذا زاد المستخدم منها عن الحد ، أخذت الغلة التى تنشأ عن هذه الزيادة فى التناقص النسبى إلى أن تصل نصفها ، حيث يكون قانون الغلة المتناقصة قد بدأ فى السريان حينئذ . وهذا ما لئس اعتقد أنه يستحيل على بريطانيا فى ذلك الحين أن تتوسع فى إنتاج القمح - مع ضيق رقعة الأراضي الزراعية بها - لكي تجارى الزيادة الكبيرة فى عدد سكانها .

وقد برهنت التطورات التى شهدتها القرن التاسع عشر ، والتى كان من أهمها اكتشاف الأراضي الجديدة فى الأمريكتين وأستراليا ونيوزيلاندا وجنوب أفريقيا . وظهور المحترعات الحديثة التى أدت إلى إحداث ثورة عارمة فى أساليب إنتاج الزراعى والصناعى ، أدت إلى زيادة الإنتاج زيادة هائلة جعلت سكان بريطانيا يتمتعون بمستوى معيشة أعلى مما كانوا عليه وقت قيام النظرية : بالرغم من 'ترايد' عددهم زيادة كبيرة نسبياً .

وبناء على ذلك هاجم الكثيرون مالتس ووجهوا إليه كثيراً من اللوم . واتهموه بأنه يعمل على إفساد النظام الأسرى بتشجيع الأفراد على الامتناع عن الزواج . وكذلك منع الحمل . ولذلك لم تلق آراؤه تأييداً كبيراً فى بريطانيا نفسها . وإنما ربح ساستها بنظريات ( دارون ومبسنر وغيرهما ) التى تدعو إلى أن البقاء للأصلح والأقوى : ومن ثم أصبحت المناداة بزيادة السكان سياسة عامة وضرورية للدول النازعة إلى الاستعمار مثل بريطانيا (١) .

تلك هى نظرية مالتس . وبالرغم مما أثير حولها من نقد ، فإنها فى المجال السكانى قد أعطت البحث الاجتماعى دفعة قوية ، وها نحن أولاء ندعو إلى تنظيم الأسرة عن طريق تنظيم الإنجاب بالأساليب الطبية الحديثة ، وبما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية .

---

(١) للتوسع فى هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى كتابنا بعنوان «أسس علم السكان»

مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٨





## الفصل التاسع

### التفكير الاجتماعي لدى سان سيمون

ظهرت في فرنسا طائفة تعرف في تاريخ التفكير الاجتماعي « بأصحاب مشريات الخيالية » وقد تأثر رجالها بالأحوال الاقتصادية السائدة وما أحدثته ثورة الفرنسية من تخلخل اقتصادي . غير أنهم جانبوا الصواب في أسس دراساتهم ومناهج بحثهم ، لتناولهم المسائل بأسلوب فلسفي في ضوء مبادئ وأسس يستحيل تحقيقها . وأشهر رجال هذه الطائفة سان سيمون وشارل فورير Fourier وكابت Cabet وقد ذهب الأخيران إلى محاولة تطبيق شيوعية تطبيقاً عملياً . ولكن تجربتهما كان مصيرها الإخفاق والفشل .

هذا وسوف نتناول أهم رجال هذه الطائفة وهو سان سيمون بالدراسة التفصيلية على النحو التالي :

سان سيمون S. Simon ( ١٧٦٠ - ١٨٢٥ )

نظر سان سيمون إلى تطور الإنسانية نظرة تقوم على دراسة الواقع ، وعلى اشتقاق التيار الفكري والعلمي من أحكام الماضي وحقائقه ، كما أنه كان يؤمن بفكرة التقدم إيماناً شديداً (١) فقد أكد أن الإنسانية تسير دائماً نحو التقدم المطرد والسعادة الحقة وأن « العصر الذهبي للإنسانية لم يكن أبداً وراء ظهورنا ولكنه ماثل أمامنا ، ماثل في تحسين الوضع الاجتماعي : فأبأونا لم ينعموا به

---

(١) De la Re Organization de la Société, Européenne,

1814 on Oeuvres de Simon et d'Entantin. I. xv.

أبدا غير أن أطفالنا سوف يسعدون يوما ما به . وعلى عاتقنا يقع عبء  
تمهيد الطريق أمامهم (١) .

وقد حاول سان سيمون في مؤلفه عن إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي أن  
يستعرض التطور التاريخي للإنسانية : فأهمل الأحداث التاريخية والوقائع  
الحربية وتاريخ الملوك ، وراح ينصح بأن نبحث فقط عن الصفات الأساسية  
للمعرفة ولروح التفكير في كل قرن ، وأن نتعرف على البواعث الحقيقية  
للتورات والنتائج الاجتماعية المترتبة عليها ، ذلك أن هذه الأمور وحدها  
هي التي تفسر التاريخ ، وهي التي تعطى لكل قرن صفاته التي  
تميزه عن غيره . وعلى سبيل المثال فإن القرن السادس عشر  
كان يتميز برجال الدين ، أو على الأقل كان هذا هو اتجاه التفكير في ذلك  
القرن . حيث أغلب الحكام يوجهون كثيرا من اهتماماتهم للمشاكل التي  
تتصل بالعقائد الدينية . وفي القرن السابع عشر ازدهرت الفنون وظهرت  
بوادر الأدب الحديث . على حين أن مفكرى القرن الثامن عشر كانوا من  
الفلاسفة الذين رغبوا في إيضاح أن النظم الاجتماعية الهامة كانت قائمة على  
أحكام غير واقعية وعلى الخرافات والأوهام ، ورغبوا في تخليصها من هذه  
الخرافات ومن النتائج التي ترتب عليها ، بينما اتجه المفكرون في القرن  
التاسع عشر إلى دراسة السياسة ، بمعنى أن كل شيء كان ينطق بأن محور  
اهتمام مفكرى ذلك القرن كان يدور حول المسائل السياسية .

#### سان سيمون والتحول الاجتماعي :

١. وكان سان سيمون ينظر إلى التاريخ الإنساني باعتباره وحدة كاملة مستمرة ،  
بمعنى أن كافة الأحداث التي مرت بالإنسانية ، أو التي سوف تقع في

---

(١) L'age d'or du genre humain n'est point dernière

nous il est au-devant' il est dans la perfection de L'ordre social,  
nos pères ne l'ont point vu, nos enfants arriveront un jour ; C'est  
à nous de leur en frayer la route.

المستقبل تشكل وحدة واحدة مستمرة : ترمز بدايتها إلى الماضي وتعتبر نهايتها عن المستقبل .

ومن هذه السلسلة المتصلة من الأحداث التاريخية يمكن التعرف بشكل دقيق على مكان كل حدث مهما تضاعل حجمه ، ومهما انخفضت أهميته في هذه السلسلة من الأحداث التاريخية ، وعلى ذلك فإن كل تنظيم سياسي ، وكل نظام اجتماعي ينبغي لكي يكون مفيداً أن يشبع دافعين :

١ - أن يكون مفيداً للمجتمع : أي أن يحقق للمجتمع فائدة إيجابية .

٢ - أن يكون متناسقاً مع الأوضاع القائمة في المجتمع ومتفقاً مع الأفكار والاتجاهات السائدة فيه .

هذا وبالرغم من أن سان سيمون يعتقد أن الشرط الثاني غير مألوف مثل الشرط الأول . فانه يراه ضرورياً للغاية على اعتبار أن التنظيم الاجتماعي لكي يكون مقبولا ، ينبغي أن يكون متناسقاً مع الأوضاع السائدة في المجتمع ومتماشياً مع الأفكار والاتجاهات المأخوذة بها في هذا المجتمع . ومن هنا فان النظم الاجتماعية يكتب لها البقاء طالما هي كذلك . كما أنه يشترط ألا تكون أدنى أو أعلى من مستوى الأوضاع القائمة في المجتمع .

وبناء على الأسس السابقة . فان النظم الاجتماعية في أي مجتمع ، يمكن أن تعطينا صورة حقيقية وفعلية عن الأوضاع القائمة في المجتمع في الفترة الزمنية التي قامت واستمرت خلالها . وكذلك تلقى الضوء على الاتجاه الفكري والتيارات الاجتماعية والأخلاقية المنتشرة في ذلك المجتمع .

نخلص من هذا إلى أن فلسفة التاريخ عند سان سيمون تهدف إلى البحث عن الأسباب والمسببات التي تميز أحداث التاريخ وتضفي عليها لونها وصيغتها . ذلك أنه من دراسة الأسباب والمسببات لا يصبح التاريخ مجرد تسجيل للوقائع الحربية والحياة الولاة والحكام : بل يصبح التاريخ سجلاً للتطور الاجتماعي وصورة لا يكتنفها الشك لتفكير الشعوب وعاداتها وتقاليدها .

وبالتالى فانه عن طريق المقارنة نستطيع تحديد العوامل والظروف التى إذا اجتمعت يمكن أن تؤدي إلى وقائع تستمد خصائصها مما سبقها من وقائع .

ويلاحظ أن سان سيمون يهتم بالصفة التفسيرية للتاريخ ، وهو بهذا يعتبر الأب الروحى لفلسفة التاريخ عند (كارل ماركس) ذلك أنه يعتبر أن أحداث التاريخ ليست إلا تفسيراً لأحوال المجتمع ونظمه ومستوى التفكير فيه ، وإن كان ماركس يرى أن النظم الأخلاقية والسياسية والحالة الحضارية ليست إلا نتيجة للحالة الاقتصادية أو تعبيراً عنها . فان سان سيمون لا يرجع أحداث التاريخ إلى الحالة الاقتصادية وحدها . ولكنه لا يغفل أهمية الجانب الاقتصادى ولا سيما ما يتصل منه بالملكية الفردية .

فالتاريخ عند سان سيمون لا يفسر بظاهرة اجتماعية واحدة مهما بلغت قوتها أو أهميتها . ولكنه كظاهرة اجتماعية يفسر بظواهر - لا بظاهرة اجتماعية واحدة أخرى . وهذا يؤكد رأيه السابق من أنه لا يوجد سبب واحد لتفسير التاريخ ، وإنما هناك أسباب كثيرة لذلك .

ولما كانت الملكية الفردية من أهم جوانب النظام الاقتصادى ، فان الصورة التى تكون عليها فى أى عصر تعبر عن ذلك العصر ، وعلى سبيل المثال فانه :

١ - فى العصر الإقطاعى الحربى كانت الملكية الفردية تنقل عن طريق الميراث ، لأن من سمات ذلك العصر الاعتماد على الحروب من أجل السيطرة على الآخرين أو سلب أموالهم على الأقل .

٢ - أما فى العصر الحديث فان الفرد يحصل على الملكية نتيجة لقدراته واستعداداته الشخصية أو نتيجة لمولده أو لعنصره .

وكان سان سيمون يؤيد التطور الحديث لنظام الملكية . فقد كان من رأيه أن توارث الثروات ينتهى بالسيطرة والتحكم فى ملكية وسائل



الإنتاج ، تلك التي تنتهى بالسيطرة على الطبقة العاملة . و . يتفق مع طبيعة العصر : ولا مع الدور الفعال الذى تؤديه تلك الطبقة فى الأخذ بناصية المجتمع إلى أرقى المستويات . ومن هنا فقد ربط بين التغير فى النظام الاجتماعى إلى الأفضل وبين التغير فى نظام الملكية الفردية (١) .

ولذلك طالب بنظام جديد للملكية الفردية يتفق مع ضرورات التقدم الاجتماعى ، وهذا النظام يقوم على أن ترث فيه الدولة - لا الأسرة - من الثروة ما يطلق عليه رجال الاقتصاد « جوهر الإنتاج » . وهذا النظام الجديد للتملك لا يكون الانتقال إليه فجأة وعن طريق القوة ، وإنما بالتدرج البطيء وبالعمل المستمر وبالحماس الشديد ، والقوة الجديدة التى يمكن الالتجاء إليها للانتقال إلى النظام الجديد للملكية الفردية هى « القوة الإنتاجية » أى قوة العاملين .

ولذلك فقد اعتبر الملكية الفردية عادة سيئة ، ومن المستحيل أن تستمر طويلا فى ظل تقدم العلوم والفنون والأخلاق الإنسانية . ولما كانت المجتمعات فى حاجة إلى تغيير أنظمتها الاجتماعية بما يتفق ومقتضيات العصر ، ولما كان نظام الموارث من الأنظمة الاجتماعية الضاربة فى أعماق التراث الاجتماعى يجذورها ، ومن الصعب إن لم يكن من المستحيل إلغاء الشكل المألوف لهذا النظام ، فقد انتهى سان سيمون إلى ضرورة حدوث ثورة لإحداث ذلك التغيير الاجتماعى .

وللثورة - أى ثورة - لدى سان سيمون مراحل هى :

- ١ - تبدأ بالحماس من أجل الصالح العام ، ذلك الذى يمكن أن يساعد على قبول التضحيات التى يتطلبها الإصلاح المنشود .
- ٢ - وتقوم المرحلة الثانية على الندم ورفض التضحية .

---

(١) De la Re Organisation de la Société Européenne, Op. Cit., xv, p. 242.

٣ - وحينئذ لا يمكن التغلب على مقاومة الملاك إذا لم يتسلح المعدمون.  
ومن هنا تقوم الحروب الأهلية والمذابح ، وتصدر أحكام النفي والتشريد.  
إلخ(١) .

ومع ذلك فهو يرى أن الثورة - لا تعنى الفوضى - وإنما تهدف إلى إيقاف الظلم والاستبداد وإزالة عوامل التخلف، والسير بالإنسانية في طريق الارتقاء والتقدم ، أى أن الثورة تنبع من واقع المجتمعات التى تحدث بها ، بمعنى أنها ليست خاضعة للاستيراد أو للتصدير ، وإنما هى نتيجة لظروف مجتمع كان يتطلب الثورة . ومن آرائه التى تنقصها الدقة قوله أن الثورات مهما كانت نتائجها تسير بالإنسانية نحو التقدم .

ويربط سان سيمون بين ضرورة تغيير نظام الملكية الفردية وبين الثورات وبين الملاك المعدمين . . وبين الصراع ، على اعتبار أن الصراع من مستلزمات التقدم . غير أن الصراع لا يعنى استخدام القوة أو العنف ، وإنما يعنى التسلح بالمعرفة والعلوم . ويؤكد وجهة نظره هذه بقوله : إنه منذ القرن الرابع عشر حدث صراع مكشوف بين النظام الصناعى والنظام الإقطاعى ، كما حدث صراع بين رجال الدين المسيحي من جهة والعلماء ورجال الفكر من جهة أخرى . ثم تزايد هذا الصراع فى القرن السادس عشر داخل الكنيسة الكاثوليكية . الأمر الذى أدى إلى الإصلاح البروتستانتي . وفى مجال آخر تزايد الصراع بين طبقة! العسكريين وطبقة الصناع مما ساعد على ظهور طبقة المشرعين والميتافيزيقيين .

وأوضح سان سيمون أن الطبقات ضرورية اجتماعية ، باعتبارها من مستلزمات الحياة فى المجتمع الإنسانى لاستحالة قيام مجتمع تنعدم فيه الطبقات ، أو وجود مجتمع تسود فيه طبقة واحدة ، غير أنه من الضروري

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤٢ ؛

أن يقوم النظام الطبقي على العدالة الاجتماعية بحيث لا تغطي طبقة على أخرى . ذلك أن النظام الطبقي في أى مجتمع يؤكد أن الحياة الاجتماعية في هذا المجتمع تسير سيراً طبيعياً . ولذلك فقد ناقش موضوع الطبقات وطالب بأن يعطى لكل طبقة من المكانة ما يتفق مع فائدتها الحقيقية للمجتمع دون اعتبار للحسب أو للنسب أو للمركز الاجتماعي . ومن ضرورى أن تنهى الأسباب التى تساعد على رفع مستوى معيشة الطبقة الكادحة والتخلى عن الأساليب المنافية للإنسانية فى استغلالها لصالح أصحاب رموس الأموال . وطالب الحكومات بأن تبذل قصارى جهودها لتحسين حالة هذه الطبقة التى لا تلقى أى عناية ، وأن ينظر إليها كعنصر أساسى فى تقدم الإنسانية . ذلك أن الجنس البشرى لن يسير إلى الرقى والتقدم وهو منقسم إلى معسكرين غير متكافئين ، هما معسكر أصحاب الأعمال ومعسكر العمال .

وما دام المجتمع منقسماً على نفسه على هذا النحو ، فإن المعسكر الأول وهو الأقوى والأقل عدداً سوف يستخدم كل قواه من أجل السيطرة المستمرة ، على المعسكر الأكثر عدداً ، وهو معسكر العمال :

ومن هذا يتضح أن سان سيمون لا يهاجم النظام الطبقي ، وإنما يطالب بإعادة إصلاح هذا النظام بحيث نجد كل طبقة المكان الذى تلائم ما تقدمه من خدمات للمجتمع ، والذى يتفق مع فائدتها بصفة عامة .

نخلص من هذا أن سان سيمون تقوم نظريته فى التحول الاجتماعى على تغيير نظام الملكية الفردية بالصورة التى سبق عرضها ، أى بصورة سلمية وبالتدريج ، وعن طريق العمل والحماس والإيمان بهذا التغيير ، وهو فى هذا يتفق مع الأسلوب العلمى لعلم الاجتماع ، الذى يقر التحول الاجتماعى الهادىء القائم على فحص المشكلة والتعرف على الجوانب السلبية منها ، ومحاولة التشخيص من أجل تحويل العناصر السلبية إلى عناصر إيجابية :

## سان سيمون والتمهيد لغلم الاجتماع :

ربط سان سيمون في دراساته بين النواحي الاجتماعية والنواحي العلمية، حتى أنه اعتبر التاريخ الحقيقي للانسانية هو تاريخ العلوم ، وأن الوصول إلى إقامة علم للإنسان يستلزم الوقوف على سير العلوم وتطورها.

وقد طالب سان سيمون بادخال جميع العلوم في وحدة منهجية حتى تتضح فائدتها وللتعرف على أساسها المشترك الذي يراه وهو « العلم العام » أو « الفلسفة الوضعية » . وقد أكد « دوركايم » أن هذه الفكرة هي التي مهدت الطريق إلى فلسفة « كونت » الوضعية .

ويلاحظ أن كلمة « وضعى » positif عند سان سيمون تعنى «فعال» actif وملازم لطبيعة الشيء Immanent ومستقل استقلالاً ذاتياً autonome على حين أن كلمة « فلسفة » تعنى دراسة النشاط الإنسانى من جانبيه الجمعى والفردى ، وجانبية المادى والروحى . ومن هنا فقد أطلق على الدراسات التى تتناولها الفلسفة الوضعية اسم « علم الإنسان » Science de l'homme أو الفزيولوجيا الاجتماعية physiologie Sociale وعلى ذلك فإن الفلسفة الوضعية عند سان سيمون تعنى علم الاجتماع .

ولقد أضاف سان سيمون إلى ذلك أن الفزيولوجيا الاجتماعية تمثل الجزء الأساسى للفزيولوجيا العامة ، وأنها لا تعتمد إطلاقاً على البيولوجيا، وإنما تعتمد على التاريخ ، وعلى الحضارة ، وعلى الإنتاج الاقتصادى والإنتاج الروحى ، وعلى صراع الأفراد والجماعات والطبقات الاجتماعية وأن علم الفزيولوجيا الاجتماعية سوف يصبح علماً وضعياً بالضرورة فى العصر الذى تكون فيه أسس الفزيولوجيا وعلم النفس قائمة على وقائع تخضع للملاحظة والمناقشة . هذا ومن النتائج التى يرى سان سيمون حدوثها نتيجة لقيام علم الإنسان ، منها قيام تنظيم جديد فى نظم الدين والسياسة والأخلاق ، ونظام التعليم أيضاً ، باعتبارها ليست شيئاً آخر



سوى تطبيقات لنظام الأفكار ، أو بالأحرى ليست إلا نظاماً منظوراً  
إليه من زوايا مختلفة ، وقد اعتبر هذه الفزيولوجيا الاجتماعية نقطة  
لبداية لقيام علم الإنسان .

هذا ومن أقوال سان سيمون ، أن الإنسانية تمر في تطورها بعصور  
ثلاثة هي :

١ - العصر التخميني الذي يذهب من تعدد الآلهة إلى إله واحد .  
٢ - والعصر - بين التخمين - والواقعية الذي يذهب من تصور  
علة غير منظورة إلى تصور القوانين .

٣ - العصر الواقعي الذي يرمي إلى تفسير العالم بقانون واحد .

وأضاف أن العصر الأخير قد بدأ منذ فترة وجيزة ، ولذلك فإن كافة  
مظاهر التفكير الإنساني السابقة لهذا العصر لم تعتمد على الملاحظة وعلى  
النقد ، وإنما كانت بمثابة أعمال تمهيدية . ولهذا فإن العلم لا يمكن اعتباره  
علماً وضعياً إلا في العصر الذي تصبح فيه العلوم خاضعة للملاحظة .

هذا وإذا كان التحضر في نظر روسو مؤدياً إلى الدمار والانحرافات  
الأخلاقية فإن سان سيمون يؤكد أن التقدم العلمي لن يؤدي إلى الظلم  
والسيطرة أو الاستبداد لأن قيام حكم استبدادي على أساس التقدم العلمي ،  
أمر سخيف بقدر ما هو غير معقول ، ولا يمكن أن ينشأ إلا في أذهان  
غريبة تماماً .

سان سيمون وضرورة السلطة في المجتمع :

من رأى سان سيمون أن الاستقرار العام في المجتمع غير موجود ،  
لأن الحكومة في واد والشعب في واد آخر . ذلك أن الشعب يريد حكومة

---

(١) L'organisateur (1820), in oeuvres de Saint-Simon  
et d'Enfantin, T. YX., 153-154.

لا تحمله إلا أقل قدر ميسور من الأعباء ، وعلى هذا فإن السلام والأمن سوف يظلان مهددين ما دامت الأعباء تتزايد بصفة دائمة .

ولذلك فإن أفضل النظم الاجتماعية لديه هو ما يتيح لغالبية أفراد المجتمع الظروف التي تيسر لهم إشباع كل دوافعهم الأساسية . والشرط الأساسي لتحقيق ذلك هو أن يتولى الأفراد الذين يتصفون بمزايا خاصة وقدرات ممتازة ، يتولون تصريف شئون مجتمعتهم دون النظر إلى اعتبارات الحسب والنسب أو الدين أو العنصر . . . . وما إلى ذلك .

وما دام رجال الصناعة قد أكدوا كفايتهم في التنظيم والإدارة عن طريق النجاح في مشروعاتهم الصناعية فإنهم أولى الناس بشغل مراكز النصف الأول في المجتمع ، لأنهم سيكونون أكثر الناس حرصاً على الاستقرار والسلام حتى يتمكنوا من الاقتصاد في النفقات العامة ، بالإضافة إلى العمل على تضيق نطاق الظلم الاجتماعي في كافة صوره . وما دام الأمر كذلك فإن كل مجتمع سوف يصبح بالضرورة مصنعاً كبيراً أو خلية للإنتاج ، وحكومة هذا المجتمع يجب أن تقوم على أساس اقتصادي ( أي من رجال الصناعة ) لكي تحل محل الحكومة السياسية ، فالسياسة في نظر سان سيمون هي « علم الإنتاج » والصناعة من وجهة نظره هي حجر الزاوية بالنسبة لسعادة الإنسانية (١) .

الصناع لدى سان سيمون في النصف الأول من المجتمع :

الصناعة في نظر سان سيمون ليست غاية في ذاتها ، ولكنها وسيلة إلى غاية أسمى ، وهي الوصول بالمجتمع إلى حالة من الاستقرار السياسي والاجتماعي ، الذي تتلشى في ظله شيئاً فشيئاً جميع مظاهر السلطة ، وتصبح وظيفتها الرئيسية قاصرة على حفظ الأمن وأعمال الصيانة ، كما أن

---

(١) Introduction aux Travaux Scientifiques du XIXe siècle (1897-1808) in oeuvres choisies. T. I., p. 220.

تنظيم التفضائي يصبح غير ذي موضوع في مجتمع صناعي متكامل .  
ومثل هذا المجتمع الذي أشار إليه سان سيمون هو المجتمع المثالي  
للاشراكيين المعاصرين الذين يعملون من أجل الوصول إليه . وهو  
مجتمع خيالي ولا شك ومستبعد التحقيق بلا ريب .

أما عن الصانع في نظر سان سيمون ، فهو الذي يعمل في سبيل  
الإنتاج . أو لكي يضع في متناول مختلف أفراد المجتمع وسيلة أو أكثر  
من الوسائل المادية التي تشبع دوافعهم أو مختلف أذواقهم . والصانع من  
وجهة نظر سان سيمون هو الفلاح ، راعي الماشية ، النجار ، الحداد  
وصانع الأحذية ، والتاجر وكل منتج لأي سلعة أو محصول من السلع  
واخفاصيل التي تشبع حاجات الناس ، بمعنى أن الصناعة يدخل تحتها كل  
عمل يدوي أو عقلي . . . إداري أو تنفيذي . . . صناعي أو زراعي . .  
تجاري أو تبادلي . . . إلخ .

أما غير الصناع أو بالأحرى غير المنتجين فهم الذين يملكون ولا  
يعملون ، وإنما يعيشون على ريع عقاراتهم مثل الأرستقراطيين  
والبورجوازيين وأصحاب رؤوس الأموال الذين يعيشون على امتصاص  
دماء الأجراء ، ويستثنى من ذلك مالك الأرض أو العقار إذا تولى إدارة  
أملكه بنفسه ، وكذلك صاحب رأس المال إذا تولى إدارة شئونه بنفسه . .  
فهو في هذه الحالة يعتبر صانعاً أيضاً .

ومن مبادئ سان سيمون قوله : « ما دام كل شيء يتم بواسطة  
الصناعة ، فإن كل شيء يجب أن يكون من أجلها ، وعلى أساس هذا  
المبدأ ، فإنه يضع الصناع في الصف الأول في المجتمع ، كما أن باقي طبقات  
المجتمع يجب أن تكون في خدمة طبقة الصناع ، تلك الطبقة التي لم تصل  
إلى مكانتها الحقيقية في المجتمع حتى الآن ، كما ربط بين الصناعة والحرية  
حيث قال : « إنه مع ظهور الصناعة وبواسطتها ظهرت الحاجة إلى

الحرية والتعلق بها ، فالحرية لا يمكن أن تنمو إلا في ظل الصناعة ، ولا يمكن أن يشتد ساعدها إلا بفضل الصناعة (١) .

وعمان الصناعة في كل بلاد العالم — من وجهة نظر سان سيمون — إخوة لمعيشتهم في ظروف متماثلة ، ولأنهم يواجهون معاً نفس المعوقات ويمارسون واجباتهم ومسئولياتهم بصورة وبمشاعر متماثلة على اعتبار أن الصناعة وحدة واحدة . وما دام الأمر كذلك ، فإن المنتجين من جميع الطبقات ، وفي كافة المجتمعات ، أصدقاء بالضرورة ، ولا شيء يمكن أن يحول دون وحدتهم (٢) .

### موقف سان سيمون من ظاهرتي الدين والأخلاق :

تأثر سيمون في أفكاره عن الدين والأخلاق برواسب التفكير الفلسفي الذي ساد القرن الثامن عشر بالنزعة العدائية ضد رجال الدين . غير أنه لم يقف موقفاً عدائياً من الدين نفسه ، وإنما من المسحة الأخلاقية الإرهابية التي تسوده ، وكذلك من المبادئ العتيقة التي يقوم عليها . ولما كان العلماء هم الذين ينبغي أن يشغلوا المراكز الرئيسية الأولى في المجتمع ، فإن من الضروري أن يحلوا محل الرهبان والكهنة وباقي رجال الدين . وقد أدى تأثيره بالفلاسفة إلى أفكار متناقضة في هذا المجال .

ذلك أن سان سيمون يقول في بعض الأحيان أنه يعتقد في وجود الله ، ومع ذلك يطالب بتكوين جمعية من واحد وعشرين عضواً تنتخبهم الإنسانية ، وتتخذ هذه الجمعية اسم « مجلس نيوتن » لتمثيل الإرادة الإلهية في هذا الكون . ولا يكتفي بسلب اختصاصات الله سبحانه

---

(١) «C'est avec l'industrie et par elle que le besoin et l'amour d'être libre ont pris naissance ; la liberté ne peut croître que avec elle ne peut se fortifier que par elle».

(٢) L'industrie (1819) in oeuvres de Saint Simon et d'Enfantin. T. XVIII. XIX.



وتعانى على هذا النحو ، وإنما يتصور نفسه رسولا يوحى إليه بإقامة  
ديانة جديدة هي « ديانته » . ومعنى ذلك أنه يعتبر نيوتن هو الله  
ومع ذلك يعود إلى تناقضاته فيقول : « إن مجلس نيوتن سوف يمثل  
على الأرض ، ويقسم الإنسانية إلى أربعة أقسام هي : الإنجليزية ،  
الفرنسية . الألمانية ، والإيطالية - ويتجاهل أقدم شعوب الأرض قاطبة  
مثل الشعب المصرى . والشعب الهندى ، والشعب الصينى - وأن لكل  
قسم من هذه الأقسام مجلسا على غرار المجلس الرئيسى ، وسوف يرتبط  
كل فرد فى العالم مهما كان موطنه بأحد هذه الأقسام ، وبالمجلس الرئيسى  
وبمجلس القسم الذى يتبعه . وينتخب الرجال مع النساء فى هذه المجالس  
على قدم المساواة .

وبالرغم من أن سان سيمون يؤكد أن « المسيحية » قد أسدت إلى  
الأخلاق خدمات جليلة فإنه يقول عن الأديان جميعها ، ومن بينها  
المسيحية ، أنها كانت مظهراً شعبياً للعلوم فيما مضى . ولما كانت العلوم  
متخلفة فى تلك العهود فإن الأديان بالتالى كانت متخلفة ، وما دام  
العلم قد تطور ، فإن الدين ينبغي تطويره ليكون دين العلم أو  
« دين نيوتن » .

وترتيباً على ذلك فقد نادى «بمسيحية جديدة» لتنظيم المجتمع اقتصادياً،  
مسيحية تتخذ صورة مبادئ لأخلاق اجتماعية ذات مظهر مسيحى ، وأن  
يكون المبدأ الأساسى فى المسيحية الجديدة هو وجوب تعامل الناس  
كأخوة ، مع توفير وسائل الحياة السليمة للطبقة الأكثر حرماناً فى  
المجتمع .

وأما عن الأخلاق فإنه يقول : إن من واجب الحكام أن يعملوا  
لإسعاد المحكومين . ولكنهم لا يقومون بواجباتهم فى هذا المجال إلا نادراً  
لأنهم لا يتحلون بالصفات الأخلاقية . ذلك أن الحاكِم يتصور نفسه  
الآمر ، ويتصور أن على المحكومين الطاعة . وهذا نقص أخلاقى لأن

الحاكم لم يوجد ليأمر ويلزم الآخرين بالطاعة ، وإنما هو مندوب يحكم باسم المحكومين ، ولذلك فانه تفادياً لذلك يرى أن يتولى رجال الصناعة مقاليد الحكم في المجتمع لأنهم - وحدهم - الذين يتحلون بالأخلاق الحميدة . على اعتبار أنهم يعملون من أجل المنفعة العامة .

وينتقل سان سيمون إلى تناول المبادئ الأخلاقية المسيحية السائدة في المجتمع ويعرض لها فيقول : إن المبدأ الأخلاقي المسيحي « أحب لقريبك مثلما تحب نفسك » ، واعمل للآخرين ما تريد أن يعمله الآخرون لك . . . وفي مناقشته لهذين المبدأين يعود إلى تناقضاته حيث يقول : إن الصناع طبقاً لهذين المبدأين هم الذين يتصفون بالأخلاق لأنهم يكرسون وقتهم وإنتاجهم في إشباع حاجات الآخرين ، وإدخال البهجة والسرور إلى نفوسهم ، ومن لا يعمل بالصناعة فهو لا أخلاقي . . . ثم يعود ويطلب بأخلاق تقوم على التعامل والعمل بمنأى عن كل نزعة روحية أو سماوية ، لأن الأخلاق المسيحية قاصرة عن أن تكون هي الأخلاق الدنيوية ، أى أنه يأخذ بالأخلاق المسيحية لكي يؤكد أخلاقية الصناع ولا يأخذ بها لكي يؤكد أن المبادئ العلمية الحديثة هي المبادئ الأخلاقية السليمة .

وينتقل بعد ذلك إلى تناول المبدأ المسيحي « لا تعمل للآخرين ما لا تحبه لنفسك » ويصفه بأنه مبدأ سلبي ولا يحتوى على أى نوع من الإلزام ، ويضيف دليلاً يؤخذ عليه ، عندما يتساءل عن قيمة هذا المبدأ الأخلاقي بالنسبة لإنسان يعيش في عزلة عن الآخرين ؟ ولا أدرى كيف يضفي صفة الإنسانية على شخص منعزل . ومع ذلك فانه يطلب باستبدال المبدأ السالف الذكر بمبدأ آخر هو « يجب على الإنسان أن يعمل » لكي يكون سعيداً ، على اعتبار أن أكثر الناس سعادة ، هم الذين يعملون ، والأسرة السعيدة هي التي يستثمر كل أفرادها أوقاتهم استثماراً اقتصادياً سليماً ، وكذلك الشعوب التي تنخفض فيها نسبة غير المنتجين والمتعطلين تصل إلى أزهى عصورها .

نخلص من هذا إلى أن سان سيمون يطالب بوضع ديانة جديدة عن طريق تطوير الديانة المسيحية ، ولا يدرك أن الدين الأرضي ظاهرة اجتماعية ، وما دام هو كذلك فهو تلقائي - لا فعلى - النشأة ، ولكنه يستمر في أقواله فيضيف أنه يعتقد بوجود الله ، الله الذى خلق العالم وأخضعه لقانون الجاذبية . ومعنى ذلك أن الكون يخضع لقوانين تجريبية علمية أهمها قانون الجاذبية . كما أنه لم يدرك أنه ليس لأحد أن يعمل على تغيير دين من الأديان أو خلق دين جديد ، وإنما طبائع الأشياء والقوانين الاجتماعية التى تسير المجتمعات الإنسانية هى التى تعمل من تلقاء نفسها على إيجاد الدين بالشكل الذى يتفق مع طبيعة كل مجتمع .

ويؤخذ على سان سيمون أنه أخذ فكرة « تقدم الإنسانية عبر التاريخ » عن « كوندروسيه » الذى قال إن العهد الذهبى للإنسانية لا يمكن أن يكون وراء ظهورنا ، وإنما هو مائل أمامنا ، ولم يدرك مثل كوندروسيه ومن قبلها ، أن فكرة التقدم المطلق للإنسانية فكرة ميتافيزيقية ، لا علمية ، أى فكرة ذاتية تعتمد على الميول والنزعات الشخصية . وكذلك قوله بفكرة الحالات الثلاث التى يمر بها التفكير الإنسانى والتى تبدو فى ظاهرها متأثرة بفكرة المراحل الثلاث عند « ترجو » الذى كان يرى أن الإنسانية تطورت فى مراحل ثلاث دينية وفلسفية وتجريبية ، فحوّلها سان سيمون إلى حالات ثلاث - تخمينية ، وبين التخمين والواقعية ثم الحالة الواقعية . وهذه الفكرة أيضاً من الأفكار الشخصية غير العلمية . . . إلخ .

وبحمد لسان سيمون مطالبته باستخدام المنهج العلمى فى العلوم الإنسانية ومن ثم يعتبر من آباء المذهب الواقعى ، كما أنه أول من وضع دعائم الاشتراكية الحديثة ... وأنه كما يقول « دوركايم » : يجب أن ينسب إلى سان سيمون وحده الشرف الذى ننسبه إلى - أوجيست كونت - بأنه أنشأ علماً جديداً هو علم الاجتماع على اعتبار أن سان سيمون - كما

يضيف دوركايم- لم يرسم خطة هذا العلم الجديد فحسب ، وإنما حاول أيضاً أن ينفذها ، وأن جميع الأفكار التي تسود مجتمعنا الحالي نجد جذورها لدى سان سيمون . هذا وسوف نعرف في الفصل التالي ما إذا كان سيمون أو أوجيست كونت أو كلاهما أو أن ابن خلدون هو صاحب الفضل في إنشاء علم الاجتماع . . . إلخ .

ولا شك بعد كل هذا أن سان سيمون قدمه الطريق بشكل حاسم لميلاد علم الاجتماع بالرغم من أن أفكاره تشوبها النزعة الإنسانية التي تقوم على دوافع ذاتية أكثر مما تقوم على الموضوعية .



## الفصل العاشر

### التفكير الاجتماعى لدى رفاة الطهطاوى

ولد الطهطاوى فى السنة الأولى من القرن التاسع عشر ، وتوفى سنة ١٨٧٣ ، وتلقى تعليمه الأولى فى مصر بالأسلوب الأزهرى الذى كان سائدا يومئذ ؛ واستكمل تعليمه عندما أوفد فى بعثة إلى فرنسا استمرت من سنة ١٨٢٦ إلى ١٨٣١ . وإذا ربطنا بين فترة هذه البعثة وبين الحركة الفكرية التى كانت سائدة يومئذ فى فرنسا ، بل وفى أوروبا كلها والتى كان على رأسها بعض المفكرين الموسوعيين أمثال دالامبير وديدرو ومونتسكيو وترجو نجد أنه قد تتلمذ على هؤلاء شأنه فى ذلك شأن سان سيمون الذى توفى سنة ١٨٢٥ . وأوجيست كونت ١٧٩٨ - ١٨٥٧ وغيرهم . وبالتالي يمكن القول أن المعين الفكرى الاجتماعى الذى ارتوى منه رفاة الطهطاوى أثناء بعثته فى فرنسا هو نفس المعين الذى أدى إلى بلورة مفكرين اجتماعيين كبيرين فى فرنسا هما سيمون وكونت ، وكلاهما يزعم أتباعه أنه منشئ علم الاجتماع فى أوروبا فى القرن التاسع عشر ، وإن كان كونت من وجهة نظر الكثيرين يعتبر منشئا لعلم الاجتماع بصورته الحديثة بعد أن أنشأه لأول مرة - قبل ذلك بخمسمائة سنة - ابن خلدون فى الشرق العربى كما أوضحنا ذلك من قبل .

#### الجو الاجتماعى الذى نشأ فى ظله الطهطاوى :

ينتسب الطهطاوى إلى سلالة سيد الرسل عليه الصلاة والسلام . وفى طفولته كان نظام الالتزام بالنسبة للأراضى الزراعية هو السائد فى مصر ، بمعنى أن بعض الأفراد يلتزمون بتوريد مبالغ محددة عن كل مساحة من الأراضى الزراعية تخصص لهم ، نظير إطلاق حرية التصرف لهم فى هذه الأرض ، كما لو كانت ملكا خاصا لهم . وفى سنة ١٨١٢ أمر محمد على

بمسح الأراضي الزراعية ، وجعل كل قرية — وليس الملتزم — مسئولة عن تسديد ضرائب الباشا « محمد علي » ، وبذلك أصبحت أرض مصر كلها ملكا لمحمد علي — طبقا لادعائه بذلك — باستثناء مساحات قليلة منها كانت ملكا لأعوانه وأقاربه ، واستبدل بذلك إلى ما قبل سنة ١٨٤٠ نظام « الالتزام » بنظام « العهدة » لكي يضمن جباية الضرائب ، وبصدور دكرينو سنة ١٨٤٠ التزم كبار الموظفين وضباط الجيش وغيرهم ممن أثروا عن طريق الحروب ، بأن يدفعوا مستحقات القرى التي تسلموها كعهدة ، وأن يضمنوا ذلك في المستقبل . وكانت هذه « العهدة » تعطى لأتراك وأجانب آخرين ومصريين .

وفي سنة ١٨٤٦ أصدر عباس الأول لائحة الأراضي التي جعلت ظاهرة الملكية في الأراضي الزراعية تأخذ طريقها إلى الظهور (١) .

وبمقتضى اللائحة التي أصدرها سعيد باشا ، « اللائحة السعيدية » في أغسطس ١٨٥٨ أصبح من حق أبناء المتعهدين وراثه آبائهم ، كما أصبح للمتعهدين حق التنازل عن هذه الأرض وحق الهبة ، بل وحق البيع أيضا ، ومن هنا بدأت طبقة جديدة تتبلور وتستقر وتتدعم ، وهي طبقة كبار الملاك ، ولا سيما بعد صدور قانون « المقابلة » الذي أصدره إسماعيل في أغسطس ١٨٧١ وهو القانون الذي كفل للملاك الذين يدفعون هذه الضريبة الاستثنائية حقوق الهبة والتوارث والإسقاط والوصاية ، والحصول على ثمن أو بدل ما يستقطع من الأرض للمنافع ، وكذلك حق « وقف » هذه الأرض وقفا « خيريا أو أهليا » (٢) .

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : علم الاجتماع الريفي والقرى المصرية . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٧٤ صفحة ٣١٠ .

(٢) مجلة الطليعة : باب الوثائق ، بند ١ ، ٧ ، ٩ ، ١١ من اللائحة السعيدية : القاهرة عدد يناير ١٩٦٥ .

وكانت أغلبية كبار الملاك هؤلاء من غير المصريين ، فهي قد بدأت بالخاصية التركية لمحمد على من الألبانيين والجراكسة والأتراك . تلك الطبقة التي حققت ثراء فاحشا عن طريق اشتراكها في عمليات التجارة والصناعة والزراعة . الأمر الذي أتاح لها احتكار كل فوائد الأراضي الزراعية وترك الفلاح المصري يلتقط بعض الحبات المتناثرة من محصوله الوفير الذي يذهب إلى بيوت كبار الإقطاعيين . وبذلك تحولت علاقات الإنتاج في مصر إلى علاقات إقطاعية منعت حركة التطور من الوضع الإقطاعي إلى الوضع الرأسمالي كما حدث في غالبية الدول المتقدمة . وإن كان بعض أفراد تلك الطبقة الإقطاعية يمارسون نشاطا رأسماليا واضحا في التجارة والصناعة .

وفي ظلال ذلك الجو الإقطاعي نشأ الطهطاوى وسافر إلى فرنسا لمدة خمس سنوات ، وعاد منها بفكر ديمقراطي واجتماعي جديد . ومن ثم أعلن الحرب على بقايا العلاقات الإقطاعية في الإنتاج الزراعي ، ورمى بثقله إلى جانب سلوك الطريق الرأسمالي للنهوض بالمجتمع ، مما اضطر عباس باشا إلى فقيه إلى السودان ، حيث ظل هناك إلى أن استدعاه سعيد باشا الذي كان قد تلقى تعليمه - مثل الطهطاوى - في فرنسا ، وإن اختلفت أهداف كل منهما .

ومن هذه المقدمة التي قد تبدو بعيدة عن الموضوع ، يمكن إلقاء الضوء على أصول الفكر الاجتماعي لدى الطهطاوى ، ونحن على وعى بالخلفية الاجتماعية والعلمية له . ذلك أن الطهطاوى كان يرى - من أجل تقدم المجتمع - ضرورة إزاحة الطبقة الإقطاعية التي كانت تتكون من الألبانيين والجراكسة والأتراك عن كاهل الفلاح المصري ، وضرورة تنمية التعليم ونشر العلوم ، والانعطاف إلى النمط الليبرالي في الحرية ، والسعي للحصول على الدستور ، وإقامة مجلس لشورى القوانين ، وأيضا التصدي للزحف التجاري الاستعماري على السوق الوطني لمصر ، والسعي الحثيث لتدعيم استقلال مصر عن الخلافة العثمانية التي ترعى وتدعم بقايا النظام

الإقطاعى القديم ، وتفتح - عمليا - بضعفها وتفسخها الباب أمام الاستعمار الأوروبى .

رأى الطهطاوى فى التنافس كعملية اجتماعية ، ذلك أن التنافس - من وجهة نظره - نقيض للتواكل ، والذي يطلق عليه خطأ « التوكل » فى المجتمع الإقطاعى . رأى فيه عملية اجتماعية ضرورية لتطوير المجتمع ، ولهذا قال « ... وربما يظهر ببادى الرأى أن التنافس رفيق الطمع وشقيق الحسد ... مع أنه ليس فيه شىء من هاتين المثلبتين ، بل بينه وبينهما بون بعيد فى الأثر والعين ، إذ ليس الغرض من التنافس حصر الفضائل فى صاحبه ... بل مجرد التقدم فى المعارف . والدخول مع الأقران فى ميدان السباق ، ليبادر كل منهم بالسعى والدحاق » (١)

وهذا يؤكد وضوح التنافس كعملية اجتماعية ضرورية لنمو المجتمع وتقدمه ، فضلا عن أهمية التنافس فى تحصيل المعارف والعلوم .

رأى الطهطاوى فى العمل كقيمة اجتماعية ، فقد كانت فى مصر يومئذ بقايا القيم الاجتماعية المتخلفة التى تحصر « الشرف » فى الأفراد ذوى الثراء والجاه ، بمعنى أن معيار « الثراء » أو الجاه أو الانتماء إلى سلالة الأنبياء هو الذى يضمنى على الإنسان مكانة اجتماعية رفيعة . ومن متطلبات هذه المكانة أن يأنف شاغلها من العمل اليدوى ، ويجنح إلى الدعة والكسل . ومن هؤلاء تكونت فى مصر طبقة كل أعضائها من وجهة نظر الطهطاوى « أعضاء فى الجمعية الحشنية » أى غير الراقية ، من الطبقات المترفة المتبذلة » (٢) .

ويربط الطهطاوى بين تلك القيم المتخلفة التى انعكست على التراث الدينى الإسلامى فى شكل عزوف عن الحياة الدنيا تحت اسم « الزهد » وأيد الشعراء هذا اللاطموح ، حيث قال أحدهم :

---

(١) رفاة الطهطاوى : المرشد الأمين للبنات والبنين . القاهرة ١٢٩٢ هجرية ،

الفصل السادس من الباب الثالث :

(٢) مناهج الألباب : الفصل الثانى من الباب الأول .



والنفس راغبة إذا رغبتها وإذا ترد إلى قليل تقنع

حيث هاجم الطهطاوى ذلك وطالب الجميع بالعمل ، لأن الزهد أو الرضاء بالقليل « هو قول من يقنع بالدون ويرضى بصفقة المغبون » . . . وأحسن منها قول بعضهم ، لا تنفع الخمسة الأسماء المعروفة فى الدراسات النحوية والى منها : أبوك ، وأخوك ، وحموك . . . لن تنفعك إلا إذا كان الاسم السادس متحققا لك ، وهو أن تكون غنيا « ذا مال » أو صاحب ثروة وهذا يؤكد وقوفه بجانب « العمل » كقيمة اجتماعية ضرورية لتطوير المجتمع ومعارضته لوجود طبقة مثل طبقة المتعطلة بالوراثة ، ممن يأنفون من العمل اليدوى .

ويفرق الطهطاوى بين العمل المنتج والعمل غير المنتج بقوله إن العمل الذى يتمثل فى « الفلاح المصرى » الذى يعانى من الإقطاعيين الذين يثقلون كاهله بالظلم ، بل ويثقلون كاهل المجتمع بالقيود التى تبطئ بسعيه إلى طريق التطور الرأسمالى . ذلك أن من رأى الطهطاوى أن الأعداد الغفيرة التى كانت تمتلئ بها البيوت فى المجتمع الإقطاعى « كخدم » هى طاقات معطلة عن « الإنتاج » الحقيقى ، وعالة فى نفس الوقت على « المنتجين الحقيقيين » فى البلاد . . . ولا يختلف وضع موظفى الدولة عن هؤلاء مهما سميت مراتبهم . ومن هنا فإن كل من لا يزاول عملا « منتجا » فهو من الناحية الاقتصادية ، مثل أولئك « الخدم » غير المنتجين الذين تعطل بيوت السادة قدراتهم عن الإنتاج ! ذلك أن من رأيه أن خدمة « المتقلدين » للمناصب العالية والوظائف السامية فى أى دولة من الدول ، وكذلك خدمة الخدم المعتادين لسادتهم فى أى بلد كان ، لا تنتج ربحا ماليا ولا قيمة مثرية للمخدوم محسوسة ، أى أنها لا تنتج بنفسها استغلال الأموال لمن هى منسوبة إليه . . . فوظائف جميع الحكام الملكية وضباط العسكرية - البرية والبحرية - وجميع الجنود كذلك . ثم يتدارك ويقول « وإن كان عليها مدار حركة الإنتاج ، بل هى القوة الباعثة له فى الواقع ونفس الأمر ، غير أنها لا تسمى .

فى عرف المنافع العمومية بالمنتجة للأموال بنفسها وبعملها ، وإن كانت لهم مرتبات سنوية جسيمة فى نظير مأمورياتهم ، فهذه المرتبات عائدة إليهم من أموال غيرهم . ولو أن خدمتهم للحكومات فى غاية الشرف والمنفعة ، ومن أشد اللزوم للأهالى ، فلا تنتج ربحاً يروج منه مقدار للمستقبل — يساوى الصرف على خدمتهم سنة ، يعنى لا تربح خدمتهم للحكومة مالا ناضباً — أى واضحاً — يعطى لهم فى السنة المقبلة ، فهذا المعنى يقال أنهم غير منتجين ، يعنى هم جهة صرف ، لا جهة إيراد ، أى ليسوا جهة أرباح : ولا يكتفى بذلك وإنما يساوى بين أعمال الخدم فى القيمة الاجتماعية وبين أرفع الأعمال مثل الوظائف الدينية والقضائية والعمومية ، وكذلك أهل الآداب والفنون بمختلف ألوانها (١) .

ويلاحظ أن الطهطاوى فضل الأعمال اليدوية على الأعمال غير اليدوية ، على اعتبار أن أرباب الأعمال اليدوية يقدمون إنتاجاً مباشراً يعطى أرباحاً يمكن استثمارها من أجل زيادة رأس المال الاجتماعى للمجتمع . على حين أن الخدم والعاملين فى الحكومة ومن على شاكلتهم — بالرغم من أهميتهم لاستمرار حركة الإنتاج — فإن دورهم فى الإنتاج من الأدوار غير المباشرة أو غير الواضحة . وإذا كان هذا رأيه فى العاملين فى الحكومة ، فإن رأيه فى الإقطاعيين الذين لا يعملون ، لا يحتاج إلى إيضاح .

ومن الواضح أن رأيه فى تفضيل العمل اليدوى على الأعمال غير اليدوية من الآراء الجريئة يومئذ ، حيث كانت القيم الاجتماعية السائدة يومئذ ، تحبذ ازدهار العمل اليدوى .

رأى الطهطاوى فى التخطيط الاجتماعى والاقتصادى : فقد كان من رأيه ضرورة إطلاق الحرية للمشروع الخاص فى الزراعة والتجارة والصناعة ، حيث كان — مثل الفزيوقراط — يعتبر هذا اللون من ألوان الحرية « أعظم

---

(١) منهاج الألباب . مرجع سابق ، ف ٣ ب ١

حرية في المملكة — أى في المجتمع — حيث قال «... إن أعظم حرية في المملكة المتمدنة : حرية الفلاحة والتجارة والصناعة ، فالترخيص أى الإباحة والحرية — فيها من أصول فن الإدارة الملكية — أى السياسية — فقد ثبت بالأدلة والبراهين أن هذه الحرية من أعظم منافع العمومية ، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السابقة التى تقدم فيها التمدن إلى هذا العصر » (١) .

غير أن هذا النص الذى يشبه إلى حد بعيد وجهة نظر الفريزر قراط ، يضع النقاط على حروفه نص آخر قال فيه ما يمكن اعتباره تخطيطا شاملا كما هو الحال في الدول الاشتراكية ، ففي انتقاده لسياسة محمد على ، عندما أنشأ العديد من المشروعات في مجال الري ، دون أن تكون تلك المشروعات صادرة عن « تصور عام » متبلور في خطة مدروسة وموحدة ، حيث يقول الطهطاوى أن محمد على « قد فتح كثيرا من الترع والحلجان إلا أنها متفرقة في جهات عديدة ، ونافعة في مواقعها . ولم تكن هناك صورة رى واحدة عمومية — بحيث يجتمع المهندسون لرسم ميزانية مصرية مؤلفة من مجموع الترع اللازمة ... » (٢) .

ذلك أن مثل هذا التخطيط الاقتصادى ينعكس — عن طريق زيادة الإنتاج — على الحالة الاقتصادية والاجتماعية للمواطنين بالخير العام ، بدلا من أن يستمتع البعض بتلك المشروعات ويحرم منها البعض الآخر ، فضلا عن انخفاض الدخل القومى للدولة نتيجة عدم عمومية تلك المشروعات .

وعلى درب التطوير الرأسمالى مصر . وفي ميدان التطبيق ، دعا الطهطاوى ، كل الأغنياء وأصحاب رؤوس الأموال إلى إقامة الشركات التى تبيع احتياجات المشروعات الاقتصادية الخاصة بالأجل ، وهى الشركات التى أطلق عليها اسم « الشركات السلمية » أى التى تبيع « بالسلم » أى بالتقسيط ،

---

(١) الطهطاوى : المرشد الأمين ... مرجع سابق ؛ ف ٦ ب ٤

(٢) متاهج الأبواب ، مرجع سابق ٢ ب ٤

كما دعا إلى إقامة البنوك المصرفية التي تقرض أصحاب المشروعات والتي أطلق عليها اسم «جمعية الاقتراضات العمومية»، وأخذ ينبه الأثرياء إلى أن هذا الميدان هو أولى باستثماراتهم من وجوه الإتفاق التي ألفها المجتمع الإقطاعي ، من نحو «الصدقة» وبناء «سبيل» لشرب المياه ... إلخ . وفي هذا قال «إلا أن هناك خيرات أعم منها نفعا ، وأتم وقعا ، كالشركات السلمية الشرعية وجمعية الاقتراضات العمومية ، فإنها نافعة كل النفع لفك المضايقات عن أرباب الاحتياجات من أهل الصناعة والزراعة ، لسد خلهم ، والقيام عند الاقتضاء بقضاء حاجتهم ، فإن هذه الشركات والجمعيات الاقتراضية من أهم الأمور ، ومفرجة على الجمهور ، وبها تتقدم التجارة والزراعة ، وترتقى الدولة والملة - أي الأمة - في المالية واللوازم الأهلية إلى أوج الفخار ، ودرج الاعتبار » (١) .

والجديد في آراء الطهطاوى هنا أنه وهو ذو نسب شريف يبيع ، بل ويشجع البيع بالتقسيط ، وتقديم القروض بالرغم من أن أعمال البنوك لا تزال محرمة في بعض الدول العربية . مثل المملكة العربية السعودية ، إلا بشروط خاصة تتفق مع الإسلام .

رأى الطهطاوى في الرعاية الاجتماعية ، وهذا الرأي يعتبر رائدا في مجال الخدمة الاجتماعية التي لم تكن قد عرفت بعد ، حيث يعتبر المساهمة الأهلية في تمويل مشروعات الرعاية الاجتماعية ، حيث قال : «ومما ينبغي : إعانة ولي الأمر - أي الحكومة - على مضاعفة المحال الخيرية من أرباب جمعيات الأغنياء وأهل الميسرة ، لتكثير وسائل البر والتقوى ، ولتكثير بیمارستانات - المستشفيات - التي ترصد على المرضى والزمنى - المقعدين العاجزين عن المعالجة في بيوتهم ، وكرتيب بیمارستانات ترصد على الأطفال الذين يلتقطونهم من الطرق ، والأيتام ، وعلى الشيوخ المتقدمين في السن

---

(١) المرجع السابق ، ف ٤ من الخاتمة .



والعميان والبله والمجانين ، وأرباب العاهات والعاجزين . وكالمحال الخيرية : الشركات السلمية ، أى المتعلقة بالبيع والشراء على سبيل السلم - أى البيع بالتقسيط - لتسهيل الأخذ والعطاء ، وقطع دابر الربا ، ولإغاثة الملهوفين من القرض بربا الفضل - أى الزيادة - ولإغاثة المعسرین والمفلسين من التجار المتعطلين عن الأشغال لحصول حادثة خيرية أوجبت الكساد وسوء الحال ، وبالجمللة : فأرصاء التكايا والمدارس والرباطات والشركات المباحة شرعا ، وكل ما فيه مصلحة ، هى مشروعات خيرية لا تستطيع أن تقوم بها الدولة وحدها ، أو إنسان مخصوص وحده ، ويد الله مع الجماعة . فلا بد من إبراز هذه المصالح الخيرية من جمعية أغنياء ترصد عليها الإرسادات ، وترتب لها الرواتب اللازمة الدائمة الاستغلال . فهذه صدقات جارية من جهة شركات تعاونية يقتسمون أجرها ويحرزون شكرها . ويضيف أن « جمعيات فعل الخير فى بلادنا بالاشتراك قليلة فى بلادنا ، بخلاف الصدقات الشخصية والإرسادات الأهلية يرصدها الواحد فى الغالب - كالسبيل ، الصهريج ، والمكتب - فإن هذا يتجدد فى مصر كثيرا ، ولا يتأسس له ما به يكون الدوام والاستمرار » (١) .

وما تجدر الإشارة إليه أن نظرية الطهطاوى فى الرعاية الاجتماعية تتصف بالتكامل بصورة تستحق الإشادة والتقدير .

رأى الطهطاوى فى التجارة والصناعة ، ذلك أن التجارة من وجهة النظر الإسلامية فيها ثلاثة أرباع الرزق بصفة عامة ، وكان الطهطاوى على اقتناع بذلك ، فضلا عن اقتناعه بضرورة تضاعف الثروة القومية ، ولهذا نراه يتحدث عن التجارة كهنة شريفة أو مقدسة ، باعتبارها من المهن النادرة التى تشغل الإنسان عن الشرور والفتن ، والتى توجه الهمم إلى التثبيت بالأرباح ، مما يوسع الأفق الإنسانى ويدفع الناس إلى لون جديد من الفكر

---

(١) المرجع السابق ، الفصل الأول من الباب الأول

الاجتماعى ، يحسبون فيه حساب الأسباب المسببات ، والتي يؤدى حسن مراعاتها واستخدامها إلى « اتساع رموس الأموال » كما يؤدى إلى استخدام قوة العلم وثمراته في « تمكين القوة الصناعية » على اعتبار أن كل ذلك يفضى إلى تقدم المنافع العمومية للوطن ، أى تطوير قاعدته المادية والفكرية ، فيتطور سياسيا تبعاً لذلك .

وتلك النظرية التي تشبه إلى حد بعيد وجهة نظر سان سيمون ، انذى يعتقد أن كل نوع من الصناعة يزود الذين يمارسونه بقوى خاصة (١) ، ولا شك في استفادة الطهطاوى في نظريته هذه من المنهل الذى نهل منه سان سيمون ، ذلك الذى كان يرى أن الصناعة ليست غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة إلى غاية أسمى ، وهي الوصول بالمجتمع إلى حالة من الاستقرار السياسى والاجتماعى ، الذى تتلاشى مع وجوده شيئاً فشيئاً جميع مظاهر السلطة . وتتحول إلى مجرد أعمال الصيانة وحفظ النظم العادية ، بل إن التنظيم القضائى نفسه يصبح غير ذى موضوع في مجتمع صناعى متكامل (٢) ، وإن كان هدف الطهطاوى من التصنيع لا ينتهى إلى نفس النهاية التى انتهى إليها سان سيمون هذه . ذلك أن الطهطاوى قال في هذا « وحيث كانت التجارة من منابع الثروة العظيمة ، فلا شك أن صاحب الاشتغال بها ، الباذل همته وسعيه فيها ، ذهنه مصروف إليها بالكلية ، ففكره عادة ملهى عن الأفكار الباطلة التى يتسبب عنها هدم بنيان الأمة بالفتن والشور . ومتى كانت التجارة متسعة في مملكة ، تنصرف الهمم إلى التثبيت بالأرباح الحقيقية ، وتشتد الرغبات في الأسباب المسببات المكونة لاتساع رموس الأموال ، وفي تمكين القوة الصناعية ، بالقوة العلمية ، من كل ما يسهل طرق المكاسب ويحولها إلى درجات كمالية ، مما يهتم به الآن بالنظر لتقديم المنافع العمومية أصالة ، والمنافع السياسية تبعاً » (٣) .

(١). Chaque genre d'Industrie donne à ceux qui l'exercent des forces particulières.

(٢). Du Système Industriel (1821) in oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin. T. xix, p. 30.

(٣) مناهج الألباب ، مرجع سابق ، الفصل الرابع من الباب الخامس .

ويتفوق الطهطاوى على سان سيمون فى أن نظريته هذه كانت بمثابة خطة لمواجهة غزو الجاليات التجارية الأوروبية التى بدأت تزحف على السوق المصرية ، زحفاً تجارياً استعمارياً يعتمد على كثير من الوسطاء والمرايين . . غير أن دعوته هذه ، لم يؤخذ بها ، مما أوقع المجتمع المصرى فريسة سهلة للغزو الاقتصادى الأوروبى وللمرايين اليهود الذين امتصوا دماء الاقتصاد المصرى بعد نجاح الاستعمار فى « تفكيك » احتكارات محمد على للاقتصاد المصرى سنة ١٨٤٢ وتلك كانت براعة الطهطاوى فى التنظيم الاقتصادى والاجتماعى .

رأى الطهطاوى فى المساواة بين المواطنين ، ذلك أن رأيه هذا كان يصدر عن إحاطة تامة بالمساواة الاجتماعية وليست المساواة القانونية بين المواطنين . حيث قال بالمساواة النسبية لا المطلقة . كما نبه إلى أن مجال هذه « المساواة » هو الموقف إزاء القانون وحيال الدستور ، لا « المساواة » فى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية . وهو نفس الموقف الذى أرست دعائمه الثورة الفرنسية البورجوازية فى إعلان حقوق الإنسان ، وهى مساواة تختلف عن المساواة فى الفكر الاجتماعى الاشتراكى بصفة عامة ، وفى هذا قال الطهطاوى « ونحن إذا أمعنا النظر فى هذا التساوى بين المواطنين وجدناه أمراً نسبياً ، لا حقيقياً ، لأن الحكمة الإلهية ميزت بعضهم عن بعض أزلاً ، حيث منحت بعضهم أوصافاً جليلة لم تمنحها للبعض الآخر ، فهذا تباينوا فى الصفات المعنوية ، بل وفى الصفات الطبيعية كقوة البدن وضعفه ، ومع أن الله تعالى فضل بعضهم على بعض فى الرزق ، فقد جعلهم فى الأحكام متساوين ، لا فرق بين الشريف والمشروف ، والرئيس والمرعوس ، كما أمرت به ودلت عليه الكتب المنزلة على أنبيائه ، عليهم الصلاة والسلام . فليس للتسوية معنى آخر إلا اشتراكهم فى الأحكام ، بأن يكونوا فيها على حد سواء ، فحيث

اشتركوا واستووا في الصفات الطبيعية ، فلا يمكن أن ترفع هذه التسوية من بينهم في الأحكام الوضعية «(١) .

وهذا الرأي في المساواة لا يختلف عن المساواة الإسلامية في شيء (٢) .

رأى الطهطاوى في العدالة الاجتماعية ، حيث اعتبر الطهطاوى العدل من الأصول الاجتماعية الذى لا يمكن اعتباره مجرد فضيلة من الفضائل الإنسانية ، وإنما هو أصل كل « الفضائل الأهلية المدنية » التى لابد من توافرها للمجتمع الإنسانى المتحضر . ومن هنا نراه يتحدث عن « الفضائل الأهلية متكاثرة بتكاثر المنافع الجمعية المدنية » أى تزايد الفضائل في المجتمع المدنى ، وإرجاع ذلك كله إلى أصل واحد وهو « العدل العمومى والإنصاف المشترك بين أعضاء الجمعية المستلزم جميع فضائل الجمعية » (٣) أى فضائل المجتمع . ولهذا فإن من أدى واجبه — من وجهة نظر الطهطاوى — واستوفى حقه من غيره ، وكان دأبه ذلك ، فهو عادل أو يتصف بالعدل . ذلك أن العدل صفة تبعث الإنسان على الاستقامة ، فى الأقوال والأفعال ، وأن ينتصف لنفسه ولغيره . ومن هنا فقد ذهب بعض الحكماء إلى اعتبار العدل فضيلة قاعدة لجميع الفضائل ، وأنه أساس الجمعية التأسيسية — أى المجتمع البشرى ، والعمران والتمدن ، فهو أصل عمارة الممالك — المجتمعات — التى لا يتم حسن تدبيرها إلا به ، وجميع ما عدا العدل من الفضائل يتفرع عنه ، وكالصفة من صفاته ، وإنما يسمى باسم خاص ، كالشفقة والمروءة ، والتقوى ومحبة الوطن وخلوص القلب ، وصفاء الباطن ، والكرم ، وتهذيب الأخلاق .

---

(١) المرشد الأمين ، مرجع سابق ، الفصل السادس من الباب الرابع .

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : القومية العربية والمجتمع العربى . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٤ صفحة ٩٩

(٣) المرشد الأمين ، مرجع سابق ، الفصل الأول من الباب الثانى .



والتواضع ، وما مائل ذلك ، فهذه كلها نتائج العدل ... فقد حسنه  
الشرع والطبع « (١) » .

والطهطاوى هنا حفيد مخلص في فكره الاجتماعى لأجداده العرب  
والفراعين ، حيث مزج بين الفكر الاجتماعى المصرى القديم والفكر  
الاجتماعى الإسلامى .

رأى الطهطاوى فى التربية ، فقد تحدث عن التربية من خلال حديثه  
عن مخاطر « الأنانية » وتركيز الاهتمام على « الذات » داخل المجتمع .  
ونظريته فى محور الأنانية والتركيز على الذات تقوم على العلاج بالنسبة  
للكبار ، وعلى الوقاية بالنسبة للصغار من خلال عملية التنشئة الاجتماعية ،  
فى أحد مؤلفاته (٢) عقد فصلا حول هذا الموضوع بعنوان « محور محبة  
النفس من الأطفال فى حال صغرهم ، وإزالتها من الكبار فى حال كبرهم » .

ويرى الطهطاوى أن محبة الذات إذا بلغت حد الأنانية والفردية  
المفرطة تصبح خطراً على المجتمع ، ذلك أن محبة الإنسان لنفسه هى إحساس  
فيه يبعثه على أن يجلب جميع ما يقدر عليه لرضاها ، وشفاء غليلها ،  
وقضاء شهواتها ، فالمتصف بهذه الصفة يجعل نفسه محبوبته وبغيته من  
الدنيا ، ومركز دائرة مرغوبة ... فلا رغبة له فى نفع الإخوان ولا  
الأوطان ... فحب النفس خصلة جامعة لجميع العيوب والذنوب ، غلة  
بالجنس البشرى ... وكيف ينال السعادة من خص نفسه بالمحبة ، ولم  
يجعل لأخيه منها قدر حبة ؟ ! ... وأما إن كان حب النفس عبارة  
عن اعتبارها محبة للخير لها وللإخوان ، واتصافها بالفضائل وتجردها عن  
التقائص والذائل ، مثل أهل العدل والإحسان ، والميل إلى أن تكون فى  
ميزان الخير راجحة ، جامعة لأنواع الأعمال الناجحة ، فليس بهذه

---

(١) المرجع السابق ، الفصل السادس من الباب الرابع .

(٢) الطهطاوى ، المرشد الأمين .. مرجع سابق .

الصفة من الأفعال الذميمة ، حيث أضيف إليه حب مثل ذلك للإخوان وأهل الأوطان(١) .

والذى يتابع دراسات الطهطاوى يجد أنه يطالب بتفضيل أسلوب الإيثار والغيرية أمام الكبار ، وتنشئة الصغار منذ نعومة أظفارهم على تلك الحصال ، عن اعتبار أن من رأيه أن المجتمع الذى يتخلص أفراده من حب أنفسهم بتلك الصورة المفرطة بعيداً عن التوازن المرغوب فيه بين حب الذات وحب المجتمع أو الجماعة ، يستطيع أن يصل إلى درجة النضج الاجتماعى .

نظرية الطهطاوى فى الملكية : ولعل الذى دعاه لدراسة ( الملكية ) هو ما شاهده ولمسه من ألوان الظلم التى كان يعانىها الفلاح المصرى يومئذ . ولهذا تراه فى حديثه عن « الملكية » يربط بينها وبين « العمل » والمقصود هنا هو الملكية الزراعية ، على اعتبار أن الملكية العقارية لم تكن قد تبلورت بصورة تعبر عن الاستغلال الرأسمالى بالصورة المعروفة ، ولكن الظلم الاجتماعى كان واضحاً حينئذ بالنسبة للملكية الزراعية .

ولقد ميز الطهطاوى بين ( حق الملكية ) وبين ( ظلم الملاك ) بمعنى أنه كان يؤيد حق الملكية ، ولكنه يرفض استئثار الملاك « بمعظم الثمرات الناتجة من الأرض » ، بل إنه ربط بين ظاهرة الملكية ، وبين ازدهار التنمية الزراعية ، كما حارب الظلم الاجتماعى فى هذا المجال ، وطالب بأن يكون ( للعمل ) عائد أكبر من نصيبهم وقتئذ من ثمرات الأرض ، باعتبار العمل بمثابة العنصر الأساسى والأهم فى الإنتاج ، غير أن وضع الفلاحين يومئذ كان أشبه برقيق الأرض ، وذلك « أن الأرض الحصبة ، فى مادة الزراعة ، كانت رأس مال الزارع ، يستثمرها ويستولى على فائدها ، فإن الحراثين والعملة فى القرى والبلاد كانوا

---

(١) المرجع السابق ، مقدمة الفصل الثانى .

ملكاً لملك الأرض بالتبعية لها - أى ألقانا(١) - أو أرقاء بالشراء، وكذلك المواشى والسباخ وآلات الحرائث كانت أيضاً ملكاً لرب الأرض ، فكان العبيد والفلاحون المستعبدون يحرثون الأرض ويسوونها، ويبدرونها إلى أن يحصدوها وينقلوا محصولها إلى بيت سيدهم ، وكانت نظارة الفلاحة ومباشرة الزراعة منوطة بأكثر عبيد السيد أو عتقائه ، ممن يستنجه منهم ، وليس لهذا المباشر ، ولو معتوقاً ، مرتب خاص نظير عمله ، بل معيشته في بيت سيده كالعبيد ، وعليه طعمه وملبسه في نظير الانتفاع بخدمته ، فإذا جسر المعتوق وخرج من بيت سيده الذى نشأ فيه لا يجد من يقوم بشئونه . فكانت الحرية في تلك الأوقات مشتومة على العتقى وأمثالهم . . وأما الصناعة فكانت أيضاً قاصرة على الأمور اللزومية ، وموكولة لتشغيل الأرقاء(٢) .

ولا شك أن دراسات الطهطاوى أثناء بعثته في فرنسا وتعلمه - سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة - على الاساتذة الموسوعيين أمثال دالامبير وديدرو ومونتيسكيو تقف خلف نظريته هذه .

غير أنه يلاحظ أن الطهطاوى وقف موقف التأيد من ملكية الأراضى الزراعية ، فهل يرجع ذلك إلى أنه كان واحداً من كبار ملاك الأراضى الزراعية ، وحيث كان يملك حوالى ١٦٠٠ فدان ؟ أم يرجع إلى أنه باعتباره من سلالة سيد الرسل عليه الصلاة والسلام ، وبالتالي لم يطالب بالقضاء على تلك الظاهرة لتعارضها مع المبادئ الإسلامية(٣) ؟ وإنما طالب بحصول المزارعين على حقوقهم من ثمار تلك الأرض وعدم

---

(١) لقن : هو العبد أو الشخص الذى يباع ويشترى ،

(٢) مناهج الألباب ، مرجع سابق ف ، ب ا .

(٣) دكتور زيدان عبد الباقى : أسس المجتمع الإسلامى والمجتمع الشيوعى ، دراسة مقارنة . دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٥٨

استثنى الملاك وحدهم بخيراتها (١) . وكأنه يريد أن يقول إن الملكية لله وحده ، ولمن يستحوذون عليها حق الرقبة فحسب .

وهذا الرأي يختلف عن رأى سان سيمون من أن حق الملكية أو حق الوراثة لا يختلف عن حق الاغتصاب ، ولهذا فإن أى تغير فى النظام الاجتماعى للمجتمع يقوم على أساس التغير فى نظام الملكية من حق الوراثة إلى نظام يودى إلى الامتلاك نتيجة لجهوده ومميزاته الشخصية وليس نتيجة لمولده أو عنصره (٢) .

رأى الطهطاوى فى القيمة بصفة عامة. فقد تحدث عنها من خلال العلاقة بين أصحاب الأراضى الزراعية ومن يزرعونها من الفلاحين وقد بدأ حديثه بمثال لتوضيح وجهة نظره فقال : « الماء والهواء أصلان لمنافع حياة الإنسان ، ولا يدخلان فى الثروة والسعادة ، ولا فى الملكية المعدة ، لأن هذين العنصرين اقتضت الحكمة الإلهية الإكثار منهما فى جميع المحال ، وأتيح لكل إنسان التمتع بهما ، فهما فى حد ذاتهما على العموم ليسا من الأملاك المتقومة ، وإن عظمت فائدتيهما ولا يزيد منفعتيهما النسبية إلا العمل والشغل ؛ يعنى أن جلبهما إذا احتاج العمل كانت قيمته بقدر العمل فقط ، لأن الظمان إذا احتاج إلى من يجلب له الماء فى إناء ، كان

---

(١) كان محمد على قد أنعم على الطهطاوى بمساحة ٢٥ فداناً فى طهطا، وأنعم عليه سعيد باشا بـ ٢٠٠ فدان ، وإسماعيل باشا ، بـ ٢٥٠ فداناً واشترى هو ٩٠٠ فدان وبذلك بلغ ما كان يملكه حتى تاريخ وفاته من الأراضى . بالإضافة إلى العقارات فى طهطا وفى القاهرة - حوالى ١٦٠٠ فدان .

انظر الخطة التوفيقية لعلى مبارك ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٣٠٥ هجرية ج ١٣ ص ٥٦ .

(٢) Halevy, E. ; La Doctrine economique de Saint-Simon. Revue du Mois, 10 Déc. 1907. p. 317.



الماء المجلوب لسد خلة العطش مقوما عند جلبه إليه ، دون قيمته في النهر .  
وإن كان الإنسان في بيته واحتاج إلى استنشاق الهواء ، فالعمل الذي  
يكون به فتح النوافذ كالأبواب والطاقت والشبابيك يجعل له قيمة لم تكن  
له من قبل ذلك . فما يصرفه الإنسان لتحصيل المباح من الماء والهواء ،  
إنما هو قيمة العامل وأجرة الخدمة . . فالمدار على « العمل »  
في الرواج (١) .

ويعارض الطهطاوى رأى من يقول إن منبع الغنى والثروة وأساس  
الخير والرزق هو ( الأرض ) وإن ( الشغل ) مجرد آلة وواسطة لا قيمة  
له إلا بتطبيقه على الفلاحة . وينحاز بالتأييد لمن قالوا بأن ( الشغل ) هو  
أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة ، وأنه هو الأصل  
للملة والأمة .

ومعنى ذلك أن الناس يكتسبون سعادتهم باستخراج ما يحتاجون إليه  
لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة ، فالفضل للعمل ، على حين أن  
فضل الأرض ثانوى تابعى ، وهذا هو الذى يعتمد عليه أهل الفلاحة ،  
ويستدلون على ذلك بأنه لا يمكن إيجاد الخصب في الأرض إلا بدوام  
الشغل واستمرار العمل ، وإلا لبقيت مجربة إذ انقطع الشغل عنها ،  
فإن الشغل يعطى قيمة لجميع الأشياء التى ليست متقومة بدونه ، كالأشياء  
المباحة — الماء والهواء وما إليهما — التى لا تباع ولا تشتري ، مما لو  
خلبت هى ونفسها لا تساوى شيئاً . . . وفى هذا يقول الطهطاوى إننا  
« لو زرعنا أرضاً خصبة ، وميزنا ما يمكن أن ينسب من إيراداتها  
للعمل وما ينسب للخصوبة منه ، وفرزنا كلا على حدة ، وجدنا  
العمل أقوى من محصول الخصوبة (٢) . ذلك أن « الأعمال هى أسباب  
السعادة والثروة ، ومنبع الأموال والغنى ، فالأرض الزراعية إنما هى مورد

---

(١) مناهج الأبواب ، مرجع سابق ، ف ، ب ١

(٢) المرجع السابق ، ف ٢ ، ب ١

للأعمال ( مساعد ) وأن الأرض المخصصة ( بدون العمل ) لا تنتج شيئاً والأرض المجربة بكثرة العمل تخصب وتنتج النتائج الجملة (١) .

وفصل القول في هذه المسألة بصورة اجتماعية واضحة فيقول أنه «إذا نظر في الهيئة الاجتماعية وجد أن الأرض في جميع الأزمان على طبيعتها وإنما اختلفت باختلاف الأطوار الحاصلة .. مما يخترعه الإنسان بواسطة توسيع دائرة العلوم والفنون » فيجعل الإنسان ما لا يمكن تحويله بطبيعته من طراز آخر . . . . (٢) .

وخلاصة القول أن الطهطاوى ، بالرغم من أنه من أصحاب الأملاك الزراعية فقد وقف بصورة واضحة بجوار العمل كقيمة اجتماعية حاسمة في تحديد قيمة الشيء ، وهذا يؤكد الموضوعية في تفكيره الاجتماعي .

رأى الطهطاوى في البناء الطبقي للمجتمع ، ذلك الرأى الذى أوضحه من خلال التطبيق على المجتمع المصرى فى الماضى القديم وفى عصره من خلال حديثه عن ( البناء الفوقى ) للمجتمع ، حيث أشار إلى النظام الطبقي فى مصر القديمة فقال ( كانت مصر منقسمة إلى عمالات - ولايات - على كل عمالة حاكم وأراضيها مملوكة لثلاث طوائف ، منقسمة بينهم : قسم للملك وقسم لأمناء الدين وقسم للعساكر المحاربين . وأما باقى الطوائف فكانت معاشهم من أعمالهم وصنائعهم فحسب . وكانت طبقة رجال الدين صاحبة الحق فى تعلم العلوم وممارستها ، وتقنين اللوائح . ومن ثم كانت لهم الكلمة الأولى فى المجتمع وفى الحكومة . . على حين أن المحاربين الذين تحولوا إلى إقطاعيين ، أدت كثرة الأموال فى أيديهم إلى زيادة رفاهيتهم ، وبالتالي فتورهمتهم ، وترتب على ذلك أيضاً ، بتداول الأزمان ، عدم القدرة على مقاومة كل من كان يهجم على مصر

---

(١) المرجع السابق ف ٤ ب ١

(٢) المرجع السابق ف ٤ ب ٥

من الأمم (١) . وهو رأى يتفق إلى حد بعيد مع آراء ابن خلدون ، بل ومع رأى سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه (٢) .

أما البناء الطبقي الذى عاش فى ظله الطهطاوى ، فقد كان المجتمع المصرى يومئذ ينقسم إلى طبقة كبار الملاك وغالبيتهم من غير المصريين ، أى من حاشية محمد على من الأتراك والجرکس والألبانيين ، ثم طبقة الفلاحين الذين يعمل غالبيتهم بالزراعة وقليل منهم يعملون بالمهن التى تخدم الزراعة ، بحيث يمكن القول أن المصريين يومئذ كانوا يشكلون طبقة واحدة . وكانت طبقة كبار الملاك تعيش عالة على طبقة الفلاحين .

وهكذا نجد الطهطاوى — مثل سان سيمون — قد تناول كل المسائل الاجتماعية التى تشكل مجال الدراسة فى علم الاجتماع وإن لم يدرك أو يتكهن بشيء عن هذا العلم ، بالإضافة إلى عدم وضع أفكاره هذه داخل نظرية أو إطار لدراستها ، بالرغم من وضوح النظرة الكلية فى تفكيره ، على حين أن تناوله لكل هذه الموضوعات كان تناولا منهجياً وموقفه منها كان فى الغالب موقفاً موضوعياً . ولهذا فإن إهماله أو عدم قدرته على ابتكار علم جديد يتناول كل هذه المسائل الاجتماعية بالدراسة هو الذى جعل ابن خلدون من قبله وأوجيست كونت من بعده يتميزان عليه فى التفكير الاجتماعى .

---

(١) الموجع السابق ، ف ١ ب ٣

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : علم الاجتماع الحضرى والمدن المصرية . مكتبة

النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٤ ص ١١٩

## الفصل الحادى عشر

### أوجيست كونت وعلم الاجتماع

كان ( كونت ) ١٧٩٨ - ١٨٥٧ فيلسوفا اجتماعياً فرنسياً من مفكرى القرن التاسع عشر ، التقى بسان سيمون وهو فى العشرين من عمره ، وكان يقرأ له البحوث ويلخصها له . كما كان هو يعد البحوث لنفسه فى الموضوعات التى تؤرق ذهنه ولا سيما فى فلسفة التاريخ ومناهج العلوم ، كما كتب كثيراً من المقالات العلمية فى مجلة ( المنظم ) التى كان يصدرها سان سيمون ، وكذلك كتب مقالا سنة ١٨٢٢ بعنوان « نشرة عن الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع (١) » . وفى هذا المقال أوضح أنه نتيجة لطبيعة التفكير الإنسانى نفسه ، فإن كل فرع من فروع معرفتنا ، يمر فى سيره عبر التاريخ بثلاث حالات نظرية مختلفة هى : الحالة التبولوجية أو الخيالية ، ثم الحالة الميتافيزيقية أو المجردة ولأخيراً الحالة العلمية أو الوضعية . وتلك الحالات الثلاث التى اعتبرها قانوناً هى التى مهدت لقيام علم الاجتماع الحديث لدى أوجيست كونت . وفى هذا المقال يكشف كونت - أيضاً - عن التطور التاريخى للعلوم الذى ساعده على تصنيف العلوم ، وعلى قيام ( فلسفته الوضعية ) فيما بعد . وبالإضافة إلى ذلك فقد كتب كثيراً من المقالات ، إلى أن انفصل عن سان سيمون سنة ١٨٢٤ بعد سبع سنوات فى زمالة علمية ، كتب عنها مرة إلى صديقه ( فال ) Valat فى ١٧ أبريل سنة ١٨١٨ يقول ( إن اتصالى بسان سيمون قد علمنى ما لم يكن فى إمكانى أن أعرفه

---

(١) Prospectus des travaux scientifiques nécessaires  
pour réorganiser la société.



لو قضيت عشرات السنين بين أحضان الكتب وحدها ( ثم عاد بعد انفصاله عنه وهاجمه هجوماً قاسياً وأنكر أى فضل له عليه .

وعكف كونت على القراءة والتحصيل وإلقاء المحاضرات ، ومكث ست سنوات من ١٨٤٨ إلى ١٨٥٤ يعد في مؤلفه الكبير الذى يتكون من أربعة أجزاء بعنوان «منهاج السياسة الوضعية» Le Systeme de Politique Positive وقد تناول فى هذا المؤلف موضوعات متنوعة تدور حول نظام التربية الوضعية ، والاجتماع فى حالته الساكنة أو الاستاتيكية الاجتماعية Statitique Sociale والمتحركة أو الديناميكية Dynamique Sociale وفى الحالة الساكنة يعطى نظرية وضعية لكل نوع من الخصائص الجمعية فى المجتمعات الإنسانية ، فيتناول الدين ، الملكية ، الأسرة ، اللغة ، والتنظيم الطبقي ، بالدراسة والتحليل . . وفى الحالة الديناميكية يتناول فكرة التقدم الإنسانى بالدراسة والتحليل العميقين . ويختتم هذا المؤلف بتحديد معالم نظريته فى مستقبل الإنسانية والديانة العالمية . وصدر له بعد ذلك مؤلفات متعددة .

ومن المعروف أن المؤرخين ينسبون إلى (أوجيست كونت) الفضل فى إنشاء علم الاجتماع فى أوروبا ، ولا يزال هذا الاعتقاد قائماً حتى الآن ، بالرغم من أن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم الاجتماع ، ومن بعده حاول سان سيمون أن يحدد علم الفزيولوجيا الاجتماعية أو علم الاجتماع ، ومن بعدها اتضحت معالم علم الاجتماع بصورته الحديثة لدى أوجيست كونت .

هذا وفيما يلى سوف نتناول دراسات كونت فى التفكير الاجتماعى من أهم زواياها ، ولا سيما النواحي التالية .

- ١ - فى ضرورة قيام علم الاجتماع .
- ٢ - منهاج البحث فى علم الاجتماع .
- ٣ - موضوع علم الاجتماع .

٤ - نظرية التقدم الاجتماعى .

٥ - نظرية كونت فى الأسرة .

٦ - تقويم دراسات كونت .

أولا : فى ضرورة قيام علم الاجتماع :

لاحظ كونت وجود بعض الفروق البسيطة فى التكوين الجسمانى بين الإنسان وبين السلالات الحيوانية القريبة منه ، كما لاحظ وجود شىء معين لدى الإنسان غير موجود بالمرءة لدى كافة أنواع الحيوانات ، وهذا الشىء هو وجود حضارة معينة مرتبطة بتاريخ معين لدى الإنسان . كما لاحظ أن عنصر التاريخ هذا يميز الإنسان على الحيوان ، وأن هذا العنصر يتكون بصفة أساسية من المحافظة على القديم من جانب ، والاتجاه نحو التقدم من جانب آخر ، وكما يقوم عنصر التاريخ على النقل ، فإنه يحتوى أيضا على خاصية الابتكار . واستشهد على ذلك بتجمع القرءة الذى يقوم على فكرة النقل دون الابتكار . بينما التاريخ ينطوى على كثير من الاختراعات الإنسانية . ذلك أن التاريخ هو الذى يسجل التأثير المنتظم والمستمر للأجيال بعضها على البعض الآخر (١) . ومن هذه التأثيرات الحضارية يتكون الوجود التاريخى ، كما أن الحضارة تسجل داخل هذا الوجود بواسطة التاريخ .

ولما كانت الخاصية المميزة للإنسان هى حركة الحضارة عبر التاريخ . فإن العلم الوضعى للإنسان سوف يكون بالضرورة دراسة تلك الحركة الحضارية . وباستخدام قانون الحالات الثلاث مع تصنيف العلوم ، نستطيع أن نقف على الاتجاه العام للحضارة ، كما نستطيع تحديد الخطوط العريضة للتاريخ الذى هو جوهر الحياة الإنسانية .

---

(١) L'influence graduelle et Continue de génération  
Les unes sur les autres.

ومفهوم التاريخ لدى كونت ينضوى تحت لوائه التاريخ الاجتماعى ،  
الاقتصادى ، السياسى ، والفنى ، وكذلك تاريخ الآداب والفنون ، وذلك  
لارتباطها جميعا برباط واحد وهو أنها من ابتكارات الإنسان ، بمعنى  
أن مزج هذه التواريخ يشكل تاريخ التفكير الذى يمهّد لكافة أنواع  
النشاط الإنسانى فى الوجود .

ومن هنا فإن علم الإنسان لدى كونت ليس شيئاً آخر سوى فلسفة  
التفكير عبر تاريخ العلوم ، وفلسفة جميع فروع التاريخ التى ترتبط ارتباطاً  
وثيقاً فى داخل كل نوع من أنواع الحضارة ، وإذا كانت السمة التى تميز  
الإنسان هى فكرة التاريخ التى تقوم على فكرة الحضارة ، فإننا نجد أن هذه  
الفكرة هى التى تربط الأفراد بعضهم ببعض الآخر .

وفى تلك الأثناء وقعت الثورة الفرنسية ، وبدأ المفكرون فى وضع  
أسس الإصلاح الاجتماعى المنشود للمجتمع الفرنسى ، مع إعادة تنظيم ذلك  
المجتمع بالصورة المثلى . ومن هنا اتخذ كونت من دوره فى الإصلاح  
الاجتماعى وسيلة لتأسيس علم جديد هو « علم الطبيعة الاجتماعية » Physique  
Sociale ثم عاد وأطلق عليه اسم « علم الاجتماع » (1) Sociologie على  
اعتبار أن كونت وجد أن المجتمع الفرنسى يعانى اضطراباً شديداً فى  
التفكير . وهذا الاضطراب ناشئ عن وجود أسلوبين متناقضين للتفكير  
وفهم الظواهر ، أحدهما هو الأسلوب العلمى الوضعى الذى يتجه إليه الناس  
فى عصره أثناء التفكير فى الظواهر الكونية والطبيعية والبيولوجية . وثانيهما  
التفكير الدينى الميتافيزيقى الذى يلجأون إليه عند التفكير فى الظواهر التى

---

(1) يتكون هذا الاصطلاح من كلمتين إحداهما لاتينية وهى Societas ومعناها  
« الجماعة » والثانية يونانية وهى Logos ومعناها علم أو بحث : وقد استهجن العلماء  
هذا الاشتقاق ، ولكنه انتشر بالرغم من ذلك لمناسبته والحاجة إليه

تتعلق بالإنسان وبالمجتمع . وبمقتضى استمرار هذين الأسلوبين سوف يستمر الاضطراب الفكرى الإنسانى ، بل وحدوث أقصى ما يمكن حدوثه من اضطراب فى التفكير ، إذ ليس بعد قبول التقيضين خلل فى التفكير ، ولا اضطراب فى الفهم . ومن هنا أطلق « كونت » على هذه الحالة اسم « الفوضى العقلية » ثم أكد - ما ترتب على ذلك - أى على الفوضى العقلية من فساد فى الأخلاق والسلوك ، لأن كل ما يعترى الفكر من اضطراب وفساد يتردد صدهاء - فى نظر كونت - فى الأخلاق والسلوك . وكذلك أدى فساد الأخلاق والسلوك إلى فساد شامل فى مختلف فروع الحياة ، لأن هذه الحياة قائمة على دعائم من الأخلاق والمثل ، ففساد هذه الدعائم وانهارها تفسد جميع فروع هذه الحياة وتتقوض أركانها ... فلا سبيل إذن للإصلاح الاجتماعى إلا بإصلاح الفكر الإنسانى ، فبصلاحه يصلح ما أفسد من الأخلاق ، وبصلاح الأخلاق تصلح جميع فروع الحياة الاجتماعية . فالفكرة إذن هى أساس النسق الاجتماعى Social System ومن هنا وجد كونت أن خلاص المجتمع من تلك الفوضى العقلية يحتاج إلى فلسفة إصلاحية جديدة . فالفلسفة من وجهة نظره ليست لها غاية فى ذاتها وإنما هى وسيلة للوصول إلى غايات عملية فى شئون الاجتماع والأخلاق والسياسة والدين وأن الفلسفة بهذا المفهوم هى علم الاجتماع .

ولكى يبرهن على صحة وجهة نظره هذه قال بحلول ثلاثة للتخلص من حالة الاضطراب العقلى الناجمة عن أسلوب التفكير فى المجتمع ، وهذه الحلول الثلاثة هى :

١ - التوفيق بين أسلوب كل من التفكير الوضعى والتفكير البيولوجى الميتافيزيقى والعمل على استمرارهما بعيدا عن التناقض .

٢ - تعميم استخدام المنهاج التبولوجى الميتافيزيقى ، وإخضاع جميع العقول والعلوم له ، مع إهمال النتائج العلمية التى حققها التفكير فى ضوء المنهاج الوضعى .



٣ - تعميم التفكير بأسلوب المنهاج الوضعى فى فهم جميع ظواهر الكون ومن ثم تحقيق « وحدة المعرفة الوضعية » .

غير أنه تبين له أن الحل الأول يستلزم التوفيق بين طريقتين متناقضتين فى أساسهما ، وأن بقاء إحداهما يستلزم القضاء على الأخرى ، ذلك أن الطريقة الدينية الميتافيزيقية تقوم على التأمل النظرى والبحث المطلق بهدف الوصول إلى مبادئ فلسفية لا سبيل إلى تصورهما ، بعكس الحال فى الطريقة الوضعية التى تقوم على ملاحظة الظواهر لتحديد عناصرها الجزئية ، وتقرير طبائعها تمهيداً للوصول إلى أسبابها المباشرة ، وتحديد القوانين التى تخضع لها مثل هذه الظواهر .

بمعنى أن الطريقة الوضعية لا تبحث إلا عن السبب المباشر للظاهرة ، على حين أن الطريقة الدينية الميتافيزيقية لا تبحث إلا عن السبب غير المباشر للظاهرة ، وعن علتها الأولى التى تتمثل فى قوة مشخصة مريدة أو قوة مهمة وبمعنى آخر أن :

- الطريقة الوضعية تقوم على الإيمان بأن الظواهر خاضعة لقوانين .
- والطريقة الدينية الميتافيزيقية تقوم على الاعتقاد بأنها غير خاضعة لقوانين .
- أى أن : —

- ( أ ) إحداهما لا تبحث إلا عن القوانين .
- ( ب ) والأخرى تبحث عن كل شىء إلا هذه القوانين .
- إحداهما توجه كل عنايتها إلى دراسة الظاهرة نفسها .
- والأخرى تتمتع النظر عن الظاهرة وتنتجه إلى البحث عن موجدتها الأول أو سببها الأول .

على حين أن الحل الثانى الذى يستلزم تعميم أسلوب التفكير بالطريقة الدينية الميتافيزيقية ونبذ الطريقة الوضعية فى التفكير . وهنا وجد كونت

أن ذلك قد يعيد إلى المجتمع الوحدة العقلية المبتغاة . ولكنه في نفس الوقت يتطلب إدارة ظهورنا للانتصارات العلمية التي حققتها الطرق الوضعية مثل اختراع الكتابة والطباعة وكل ما حققه رواد الفكر العلمي الوضعي مثل جاليلو ، ديكارت ، بيكون ، ونيوتن وغيرهم ... وهذا الحل أيضاً غير قابل للتنفيذ لأن إعادة التفكير الديني الميتافيزيقي تعني إعادة الفوضى للمجتمع ، ولا تعني أبداً منع التقدم العلمي من الاستمرار .

ومن هنا قرر أن الاتجاهين السابقين ليس فيهما الحل المنشود ، ومن ثم فإن الحل الأسمى هو الأخذ بطريقة التفكير الوضعي ، واعتبارها منهجاً كلياً عاماً ، ولكن هذا الحل يستحيل الأخذ به بدون فهم الناس لظواهر الاجتماع بالطريقة الوضعية ، كما تفهم الظواهر الكونية دون الاجتماعية وأن هناك قاعدتين لكي يفهم الناس ظواهر الاجتماع بهذا الأسلوب هما :

(أ) أن تكون ظواهر الاجتماع خاضعة لقوانين ولا تسير وفق الأهواء والمصادفات ، على اعتبار أن فهم الظواهر بالطريقة الوضعية يعتبر وسيلة للوصول إلى القوانين التي تحكم هذه الظواهر . فإذا كانت بحسب طبيعتها غير خاضعة للقوانين ، فانه يستحيل فهمها فهماً وضعياً . وينتهي إلى أنه طالما أن ظواهر الاجتماع جزء من الطبيعة الكلية ، وما دامت الطبيعة الكلية قد أخضعت للقوانين ، فان الظواهر الاجتماعية بالضرورة تخضع للقوانين .

(ب) تيسر وسائل فهم الناس للقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع ، وهذا لا يتأتى إلا إذا كشف البحاث عن هذه القوانين .

ولا يمكن الكشف عنها إلا إذا درست الظواهر الاجتماعية دراسة وضعية ، ترمي إلى بيان طبيعتها والعلاقات التي تربطها ببعضها ببعض وتربطها بغيرها ، وما يحكمها من قوانين . وما ينجم عن هذه

العلاقات من نتائج في نشأة هذه الظواهر وتطورها واختلافها باختلاف المجتمعات والعصور .

ومن ثم فإنه على أساس نتائج هذه الدراسة يتوقف إصلاح التفكير وانسجامه ، وعلى أساس إصلاح التفكير ، يتوقف إصلاح الأخلاق وعلى أساس إصلاح الأخلاق ، يتوقف الإصلاح الاجتماعي . ولما كان « كونت » بحكم عضويته في اللجنة الفرنسية للإصلاح الاجتماعي ؛ التي شكلت من أجل إصلاح المجتمع الفرنسي اجتماعياً ، عقب الثورة الفرنسية فقد قام هو نفسه بإنشائها - أي بدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة وضعية - تؤدي إلى الكشف عما تخضع له هذه الظواهر من قوانين . ووجد أنه يستحيل الكشف عنها بدون قيام علم جديد ، وظيفته دراسة ظواهر الاجتماع دراسة علمية وصفية تحليلية ، أي دراسة وضعية . ووقع اختياره على اسم جديد لهذا العلم يختلف عن تسمية ابن خلدون له ، وكان الاسم المختار هو « علم الاجتماع » وبذلك ولد علم الاجتماع أو بعث من جديد في فرنسا على يدي « أوجيست كونت » بهدف القضاء على الفوضى الأخلاقية ، وبالتالي القضاء على الفوضى الاجتماعية .

وهذا العلم بالرغم من حداثة ، فقد تزعم العلوم الوضعية الأخرى واحتل قمتها ذلك أن « النظرية الاجتماعية » لدى كونت تتكون من قضيتين أساسيتين ومترابطتين .

الأولى : هي قانونه ذو المراحل الثلاث .

والثانية تتمثل في مبدئه النظري ، ومضمونه أن العلوم تنتظم في نسق تشعبي يشغل علم الاجتماع قمته .

والعلوم من وجهة نظر كونت وكما جاءت في قضيته الثانية السالفة الذكر ، إما نظرية أو عملية تطبيقية ، حيث تهتم الأولى بتناول الظواهر

الملموسة ، بينما تعمل الثانية على اكتشاف القوانين الطبيعية التي تحكم هذه الظواهر وتحدد وجودها وتتابعها .

وتشكل العلوم النظرية سلسلا أو سلسلة تعتمد فيها كل حلقة على تلك التي تسبقها لاهتمامها بظواهر ملموسة وتتميز بكثرة التركيب . وتحتل الرياضة قاعدة السلم لأنها تهتم بالجوانب المجردة لجميع الظواهر ، ويلبها في الترتيب الميكانيكا التي كان كونت يخلط بينها - بصفة دائمة - وبين الفلك ، وهو العلم الذي حقق في عصره تقدماً ملموساً ، ثم الفيزياء ، فالكيمياء ، فالبيولوجيا ، وفوق ذلك كله يتربع العلم الجديد وهو الفيزياء الاجتماعية أو علم الاجتماع ، ويلاحظ كما يرى « تياشيف » أن قائمة العلوم هذه ينقصها علم النفس الذي اعتبره كونت فرعاً من الفزيولوجيا على اعتبار أن موضوعه أكثر الموضوعات تركيباً وتعقيداً ، لتفاعل عناصرها وتداخلها وتأثيرها بالنشاط والتدخل الإنساني . كما أن العلوم الوضعية الأخرى تعتبر بمثابة مقامات تمهد الطريق له وتفسح المجال لبحوثه ودراساته وتطبيقاته . ذلك أن دراسة المجتمع كثيرة التركيب والتعقيد . في الوقت الذي لم يهمل فيه ابن خلدون الجوانب النفسية ، قبل ظهور علم النفس بأربعمئة سنة على الأقل .

وقانون المراحل الثلاث . يعنى - قبل كل شيء - أن كل ميدان من ميادين المعرفة قد مر في تطوره بثلاث مراحل : اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية . لكن العلوم لم تنتقل - معاً - من مرحلة إلى أخرى ، فكما كان العلم يشغل مكاناً عالياً في سلم العلوم ، تأخر تحوله وانتقاله من مرحلة إلى أخرى . ومن الضروري أن يكون كذلك لأن العلوم غير التركيبية تتطور وتنمو في البداية ، على حين أن العلوم الشديدة التركيب يأتى تطورها ونموها متأخراً . وانتهى كونت من هذا التحليل إلى أن كل ميادين المعرفة قد وصلت إلى المرحلة الوضعية فيما عدا ميدان واحد ، وهو ميدان الدراسات



الاجتماعية ، وبالتالي كانت صيحته بضرورة قيام علم الاجتماع لإتمام تلك السلسلة (١) .

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن « كونت » بحكم دراساته في مدرسة الهندسة العسكرية بباريس وبحكم دراساته الواسعة في الرياضيات ، الكيمياء ، الطبيعة ، والهندسة الوصفية . . فقد اهتم بتعريف الظواهر الطبيعية والكيميائية والبيولوجية دون تعريف الظواهر الاجتماعية . وبالتالي فإنه لم يحدد موضوع علم الاجتماع ، وإن كان المرء يستشف موضوع العلم من دراساته ، وبرر ذلك بقوله أن علم الاجتماع يتناول بالدراسة المظاهر التي لم تتناولها العلوم الأخرى السابقة عليه ، ومن ثم فإنه من العبث محاولة تحديد الظاهرة الاجتماعية أو تعريفها لأن الظواهر الإنسانية بما في ذلك ظواهر علم النفس هي ظواهر اجتماعية . إذ كان من رأيه أن علم النفس ليس ذا موضوع مستقل ، لأن وسائله وظواهره ، يتصل بعضها ويتوقف على مشئون الجسم وأجزائه ووظائف الأعضاء وأعمال الجهاز العصبي ، وهذا القسم يدخل في نطاق العلوم الطبيعية . ويتصل بعضها ويتوقف على الحياة الاجتماعية ومشئون الاجتماع وهذا القسم يجب أن يلحق بعلم الاجتماع . وترتبط على ذلك . قرر أن الإنسانية كلها هي موضوع هذا العلم . وهي الحقيقة الجديرة بالبحث من جهة نظره .

### شعبنا علم الاجتماع :

وأضاف كونت أن الدراسة في موضوع علم الاجتماع تكون من منظورين هما « السكون الاجتماعي » أو الاستاتيكا الاجتماعي ، و « الحركة الاجتماعية أو الديناميك الاجتماعي » (٢) . وأن موضوع « الاستاتيكا الاجتماعي » هو دراسة المجتمعات الإنسانية في حالة سكونها دراسة تشريحية ، وباعتبارها

---

(١) Timasheff, N. S. ; Sociological Theory, Its Nature and Growth, Second printing, Radom House, N. Y., 1967 Ch. 2.  
(٢) Comte, A. ; Le System de Politique Positive.

ثابتة في فترة معينة من تاريخها ، ويضاف إلى ذلك أن دراسة الاجتماع الإنساني في جزئياته وتفصيله ، على اعتبار أن المجتمع يتمثل في كثير من القواعد والنظم السياسية والقضائية والاقتصادية والدينية والأخلاقية . ووظيفة الاستاتيكا هي دراسة هذه النظم في عناصرها ووظيفتها ، بالإضافة إلى الدراسة الاستقرارية بهدف الكشف عن القوانين التي تحكم التضامن ( الترابط ) بين النظم الاجتماعية .

أما موضوع الديناميك الاجتماعي فهو دراسة قوانين الحركة الاجتماعية والسير الآلى للمجتمعات الإنسانية ، والكشف عن مدى التقدم الذي تخطوه الإنسانية في تطورها ، بمعنى أنه يدرس الاجتماع الإنساني في جملته وتفصيلاته ، ومن ناحية تطوره وانتقاله في عمومته من حالة إلى حالة أخرى .

وبعبارة موجزة ، فإن كونت يرى أن الاستاتيكا الاجتماعي يقوم على أساس فكرة « التضامن والنظام » بينما الديناميك الاجتماعي يقوم على أساس فكرة « التطور والتقدم » ، ولقد اهتم كونت بالديناميك الاجتماعي لأنه أفضل من الاستاتيكا الاجتماعي ، لأن الثاني لا يستطيع الوصول إلى قوانينه بدون الاستعانة بالقوانين الديناميكية التي تسود المجتمع . هذا وسوف نتناول هاتين الشعبتين بالتفصيل فيما بعد .

### ثانيا : منهاج البحث في علم الاجتماع :

كان كونت يعتقد أن مناقشة المناهج لا يمكن أن تنفصل عن دراسة الظواهر وهو الموضوع الذي تستخدم هذه المناهج في بحثه . ولهذا فإنه عندما انتهى من إنشاء علم الاجتماع ، ووجد أن هذا العلم يتطلب تغيرا شاملا في أسلوب الدراسة ، وبمعنى آخر يتطلب منهاجا جديدا يتفق مع الصورة الحديثة لعلم الاجتماع ؛ ذلك العلم الذي يهدف إلى تحقيق وحدة المعرفة للقضاء على الفوضى العقلية . وأوضح أن مجالات التغير هي :

١ - كانت ظواهر الكون بما فيها ظواهر الاجتماع الإنساني تخضع للطريقة الدينية الميتافيزيقية التي تتأثر بقوى خارقة للعادة طبقاً لاعتقاد الناس

في المجتمع . ومن هنا يجب إخضاع الدراسة في هذه الظواهر للقانون الوضعي تمهيداً للوصول إلى القانون العلمي الذي هو المطلب الأساسي لمناهج البحث لدى كونت بعيداً عن القوى والكائنات الخفية التي يعتقد أنها تعمل دون أن يراها أحد .

٢ - لما كانت الفلسفة الوضعية تقوم على إخضاع التخيل والتصور للملاحظة فإنه من الضروري نبذ التخيل والتصور الفلسفي للظواهر ، وقصره على تنسيق الظواهر التي يلاحظها الإنسان وتعديل نظامها ، أو للرجوع إليه في سبيل كشف مسائل جديدة في البحث والدراسة .

٣ - تهدف الفلسفة الوضعية إلى تحديد العلاقات التي تربط الظواهر ببعضها البعض طبقاً للقوانين العلمية ، على حين أن المناهج القديمة لا تعطينا فكرة واضحة عن العلاقات التي تربط الظواهر ببعضها البعض ... ومن ثم فإن على الباحث الاجتماعي أن يفتن إلى أهمية دراسات العلاقات التي تربط بين مختلف الظواهر الاجتماعية في ضوء ما يسمى حديثاً « بالمناهج المجالي » حتى يصل إلى نتائج لها قيمتها العلمية من بحوثه الاجتماعية .

٤ - تمنح المناهج القديمة إلى المعاني المطلقة والمبادئ الكلية والعلل الأولى ، على حين أن الفلسفة الوضعية وفروعها تهدف إلى تضيق دائرة المعاني المطلقة تمهيداً لتحويلها إلى معانٍ نسبية . وهذا الانتقال من المطلق إلى النسبي يعد ثمرة مجهود العقل في تطوره من الحالة الثيولوجية والميتافيزيقية إلى الحالة الوضعية .

وترتباً على ذلك فقد اكتسبت العلوم والمناهج وأدوات البحث بذلك مرونة ودقة ، وأصبحت أكثر استجابة لمتطلبات العصر الحالي .

تلك هي أهم مجالات التغيير التي يمكن أن تقوم عليها أسس الدراسة في الفلسفة الوضعية لدى كونت ، أما عن المناهج فإن كونت يرى أن هناك مجموعتين من الوسائل تشكلان عناصر هذا المنهج وهما :

## ( أ ) الوسائل المباشرة :

يقصد بها الخطوات المنهجية التي يستخدمها الباحث لكشف القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية في نشأتها وتطورها ووظائفها . وهذه الخطوات هي التي تشكل قواعد البحث الاجتماعي .

## ( ب ) الوسائل غير المباشرة :

أى تلك التي تنتج من العلاقات الضرورية التي تربط علم الاجتماع بغيره من العلوم الوضعية الأخرى ، والتي تيسر له الوقوف على نتائج وحقائق علمية لها أهميتها في ميدان البحث في مجالات علم الاجتماع .

هذا وتقوم الوسائل المباشرة على : الملاحظة ، التجربة ، المقارنة الاجتماعية ، وأخيراً المنهج التاريخي ، ويمكن إيضاح ما يقصده بكل وسيلة من هذه الوسائل فيما يلي :

### ١ - وسيلة الملاحظة :

ليست الملاحظة شيئاً بسيطاً كما هو متصور - في الغالب - ولكن الملاحظة في حالة الدراسة العميقة لخصائصها كعملية أولية ، تبدو شديدة التعقيد ، بل إن الملاحظة التي تبدو عرضية تلزمنا باستخدام الفروض العلمية في تفسير أحاسيسنا نحوها . فقد ندعى مثلاً في المجال الاجتماعي أننا نرى العادات وكيف تمارس ؟ والتقاليد وكيف تحترم ؟ والأعراف وكيف تستخدم في الفصل بين المتخصصين . وفي مجال الطبيعة قد نرى ثبات الشمس وتأثير دوران الأرض حول نفسها على القمر ... إلخ (١) . وقد كانت كل هذه الخصائص واضحة في ذهن كونت ، وأضاف إليها تحليل ومقارنة اللغات والوقوف على الوثائق والسجلات التاريخية ودراسة التشريعات والنظم السياسية والاقتصادية ... إلخ . وبرر ذلك بأن الظواهر الاجتماعية شديدة

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي . قواعد البحث الاجتماعي الطبعة الثانية

مرجع سابق صفحة ١٠٤



التعقيد ، وكثيرة التغير ودائمة التفاعل ، ومن هنا فقد أحاط دراسة الظاهرة الاجتماعية بكثير من الاحتياطات .

والملاحظة من وجهة نظر « كونت » للأسباب السابقة ، ليست عنصرا أساسيا من عناصر البحث الاجتماعى ، وإنما هى عنصر مساعد ، لأنه يرى أن من الإسراف البالغ الاعتماد على الملاحظة واتخاذها أسلوبا من أساليب الكشف العلمى بصدد قوانين الظواهر الاجتماعية .

## ٢ - وسيلة التجربة :

والتجربة التى يقصدها كونت هى التجربة الاجتماعية ، أى مقارنة ظاهرتين متشابهتين فى كل المتغيرات ، ومختلفتين فى متغير واحد ، واختلافهما إنما يرجع إلى الحالة فقط ، ومثل هاتين الظاهرتين يطلق عليهما اسم التجربة المباشرة ، حيث يمكن التعرف على مدى الاختلاف بينهما . والتجربة بهذه الخصائص تختلف عن التجربة التى تستخدم أثناء دراسة الظواهر الطبيعية أو الكيميائية أو البيولوجية . وأضاف أنه لن يكون لدينا - حينئذ - مانستطيع بفضلله أن نحدد وجود حالتين من هذا القبيل فى علم الاجتماع .

ولما كانت الطبيعة الاجتماعية لم تقدم لنا مثل هذا النوع من التجارب المباشرة فإنها قد وفرت لنا الكثير من التجارب غير المباشرة . وتلك تتوافر فى الحالات « الباثولوجية » أى الحالات المرضية التى تصيب جسم المجتمع مثل الثورات والفتن والانقلابات ، وألوان التمرد الأخرى التى ترجع فى الغالب إلى تأثير القوانين الاستاتيكية والديناميكية بعوامل طارئة وتيارات وقتية . وكما أن العلاج الطبى يقضى على الداء الجسمانى ، فإن العلاج الاجتماعى يقضى على الداء الاجتماعى . . . . وقد دفعه هذا الاعتقاد إلى القول بأن الباحث الاجتماعى ينبغى أن يكون طبيبا أولا .. وانتهى إلى أن هذه الوسيلة غير مجدية فى البحث الاجتماعى لأنها غير موثوقة عند الحاجة إليها .

### ٣ - وسيلة المقارنة الاجتماعية :

وتقوم على مقارنة المجتمعات الإنسانية بعضها ببعض للوقوف على أوجه التشابه من جانب ، وأوجه التباين من جانب آخر ، فقد تختلف ظاهرة من الظواهر عن غيرها في مجتمع آخر من حيث النمو والتطور والوظيفة... إلخ. ومن ثم فإن الدراسة المقارنة هي التي توضح لنا ذلك . وقد تتخذ المقارنة صورة أضيق من ذلك نطاقاً ، مثل إحدى الطبقات أو الهيئات ... وقد تتخذ المقارنة أيضاً صورة أكثر اتساعاً من ذلك ، أى بين كل المجتمعات للوقوف على مبلغ تقدمها أو تخلفها ، كلها أو بعضها ، ولدراسة مدى تقدم الإنسانية وارتقائها في العصور المختلفة . وسواء أكانت المقارنة بين مجتمع ومجتمع آخر ، أو بين طبقة وطبقة أخرى ، أو بين جميع المجتمعات الإنسانية ، فإنه من الضروري مراعاة مستوى الحضار والتمدن ، ومستوى المعيشة ، ومعايير الأخلاق والأذواق العامة واختلاف اللهجات ، وكل ما يؤثر على الظواهر الاجتماعية ... في كل من المجالين اللذين نقارن بينهما (١) .

وبلاحظ أن أسلوب المقارنة لدى كونت فيه إغراق في التفلسف ، على اعتبار أن علم الاجتماع علم نسبي ، وليس من أهدافه دراسة فكرة الإنسانية التي أوضحنا من قبل أنها فكرة ميتافيزيقية ؛ أى مما يدخل في نطاق فلسفة التاريخ - وإنما من أهدافه دراسة المحسوسات التي تجدها في المجتمع .

### ٤ - الوسيلة التاريخية ، أو « الوسيلة السامية » :

وهي القاعدة الرابعة والأخيرة في المنهاج الوضعي لدى كونت ، ويقصد به المنهاج الذي يكشف عن القوانين الأساسية التي تحكم التطور الاجتماعي للجنس البشري ، على اعتبار أن هذا الجنس وحدة واحدة تنتقل من مرحلة إلى أخرى أكثر منها رقياً . ويربط بين وظيفة هذا المنهاج وبين قانونه ،

---

(١) Lèvey Bruhl ; La Philosophie d'A. Comte. Paris, 1927, pp. 278-288.

ذى الأدوار الثلاثة الذى ادعى أنه استخلصه من تحليل تاينخ الإنسانية . .  
غير أن من الواضح أن وظيفة هذا المنهاج وظيفة تدخل فى نطاق العلم ،  
ومن هنا فإنه لم يفهم من المنهاج الوضعى سوى معنى فلسفى بعيد عن طبائع  
الأمور ، ولا يمكن أن يؤدى إلى كشف علمى مؤقت . وبهذا يمكن القول  
أن كونت لم يستطع استخلاص منهاج وضعى مناسب لأبحاث العلم الجديد  
الذى نادى به .

### ثالثا - موضوع علم الاجتماع :

يظهر موضوع علم الاجتماع عند كونت من خلال موقعه الدقيق فى نسق  
العلوم . فعلم الاجتماع هو العلم النظرى المجرد للظواهر الاجتماعية ، ذلك أنه حينما  
أدرك كونت مع توأم فكره سان سيمون أهمية هذا العلم الجديد وضرورته  
كتب يقول : لدينا الآن فيزياء سماوية ، وفيزياء أرضية ميكانيكية أو كيميائية ؛  
وفيزياء نباتية ، وفيزياء حيوانية ، ومازلنا فى حاجة إلى نوع آخر وأخير  
من الفيزياء ، وهو الفيزياء الاجتماعية حتى يكتمل نسقنا المعرفى عن الطبيعة .  
وكان يعنى بالفيزياء الاجتماعية ذلك العلم الذى يتخذ من الظواهر الاجتماعية  
موضوعا لدراسته باعتبار هذه الظواهر من نفس روح الظواهر العلمية  
والطبيعية والكيميائية والفسيولوجية من حيث كونها موضوعا للقوانين الثابتة .

هذا وينقسم علم الاجتماع عند كونت إلى قسمين رئيسيين هما :  
الاستاتيكا والديناميكا . وهذا التقسيم مستعار من البيولوجيا ( التى كانت  
نعرف بالفسيولوجيا فى عصر كونت ) الأمر الذى يتمشى مع تأكيد  
لفكرة تدرج العلوم وتمتعها بخصائص مشتركة .

وتختص الاستاتيكا بدراسة شروط وجود المجتمع ، بينما تختص الديناميكا  
بدراسة حركته المستمرة ، أو بالأحرى دراسة تتابع المراحل الواحدة تلو  
الأخرى ، والنظام Order هو الحقيقة الرئيسية فى الاستاتيكا ، والتقدم Progress  
هو الحقيقة المستهدفة من الديناميكا . ويمكن القول بعبارة أكثر وضوحا أن  
الاستاتيكا هى « نظرية النظام » التى تشير إلى الانسجام والتوازن بين

ظروف وجود الإنسان في المجتمع « على حين تعد الديناميكا » نظرية التقدم الاجتماعي « التي تهتم بدراسة النمو والتغير الأساسيين للمجتمع وتطوره . غير أن النظام والتقدم يرتبطان فيما بينهما ارتباطا وثيقا ، بحيث يستحيل إقامة نظام اجتماعي واقعي ، ما لم يكن ملائما للتقدم أو مطابقا له . ولا يصبح التقدم المستمر ميسورا ما لم يسانده ويظهره نظام . ومن ثم فإن الفصل بين دراسة الجانبين إنما يمليه الأسلوب التحليلي فحسب ، كما أن القوانين الاستاتيكية والديناميكية ينبغي أن ترتبطا معا من خلال نسق معين . وبالرغم من ذلك فإن محاولة إيجاد تطابق – في الوقت الحاضر – بين الاستاتيكا والنظام ، وبين الديناميكا والتقدم ، لم تصبح بعد أمرا مقبولا . وعلى الرغم من كل ذلك فإن تقسيم كونت لعلم الاجتماع لا يزال قابلا للاستخدام ، وإن كان التعبير عنه يتخذ اصطلاحات مختلفة مثل « البناء الاجتماعي » بدلا من الإستاتيكا و « التغير الاجتماعي » بدلا من الديناميكا . وهي مصطلحات مألوفة للطلاب في مرحلة الليسانس وما قبله (١) .

#### أ – الإستاتيك الاجتماعي ( الاتساق الاجتماعي ) :

أوضحنا من قبل أن كونت يقصد بالإستاتيك الاجتماعي دراسة المجتمعات الإنسانية ، من حيث تفصيلاتها وجزئياتها . ومن حيث العناصر والنظم الاجتماعية في حالة استقرارها ، وباعتبارها ثابتة في فترة معينة من تاريخها ، بقصد الوقوف على القوانين التي تحكم تماسكها ، وتعمل على تضامنها ، على اعتبار أن الحقيقة الأساسية في النظم الاجتماعية تتمثل في الاتساق العام Consensus universalis ويقصد به الارتباط الضروري بين عناصر المجتمع .

اعتبر كونت الميل إلى الاجتماع لدى الأفراد من الضرورات الاجتماعية ، على اعتبار أن الفرد يولد مزودا بميل غريزي نحو حياة الجماعة – ضرورة الحياة الجماعية – وهذا الميل أو الشعور القطري مستقل كل الاستقلال عن



الرغبات الفردية والأغراض الخاصة ، وهنا نجد أن فكرة تلقائية نشأة المجتمع واضحة في ذهنه ، ولذا فقد هاجم فكرة التعاقد الاجتماعي لأنه ليس سببا في نشأة الحياة الاجتماعية ، كما أن المنافع الخاصة والرغبات الشخصية والمصالح الذاتية ، لا تظهر بوضوح في المجتمع القائم على التعاقد ، كما هو الحال في المجتمع التلقائي النشأة ، الذي تكون السلطة فيه كضرورة اجتماعية معبرة عن رغبات وميول ومصالح الناس .

ويعد الاتساق العام بالنسبة لكونت بمثابة الأساس الحقيقي للتضامن ، كما يعد كذلك أساسا لتقسيم العمل الاجتماعي . وهنا نلمح مرة أخرى مقابلة بين المجتمع والكائن الحي ، فهنا وهناك يتم إنجاز وظائف معينة يترتب عليها وجود كائنات قائمة على التضامن . ومع أن كونت قد استخدم القياس التشبيهي بين المجتمع والكائن الحي ، إلا أنه لم يخلط بينهما بالمرّة . فقد أصر كونت على وجود فرق كبير بين الاثنين ، على اعتبار أن الكائنات الحية ثابتة ولا تطورية أساسا ، على حين أن للمجتمع قدرة فائقة على التحسن والتقدم في مختلف المجالات ، والمجتمع - أيضا - قابل للإصلاح الشامل ، إذا ما تم ترشيده وتوجيهه وقيادته وفقا للمبادئ العلمية ( ضرورة التضامن الاجتماعي ) . وما يؤكد كونت هنا يعكس إيمانه بفكرة التقدم واقتناعه بإمكانية إصلاح المجتمع على أساس العلم الاجتماعي الوضعي وليس غيره .

ويستطرد كونت فيقول : إن تقسيم العمل الاجتماعي يرجع إليه الفضل في التعقد المتزايد للمجتمع ، ومن ثم ينبغي الاهتمام بدراسة التضامن وكذلك التعاون « ضرورة التعاون » وبالتالي فإنه يؤكد الغيرة أو الإيثارية Altruism غير أن هذا المصطلح مثل مصطلح التضامن الاجتماعي لم يجد اهتماما من أعضاء مدرسة كونت إلا بعد اهتمام إميل دوركايم بمثل تلك المصطلحات ، كما سترى في الفصل التالي .

وحدد كونت عناصر المجتمع من تحليله الإستاتيكي إلى ثلاثة عناصر هي : الفرد ، والعائلة ، الاتحادات الاجتماعية Social Combinations أو الدولة

بيد أن الفرد في ذاته لا يعتبر عنصرا اجتماعيا ، فالقوة الاجتماعية مستمدة في حقيقتها من تضامن الأفراد واتحادهم ومشاركتهم في المجتمع وتوزيع الوظائف فيما بينهم ، على حين أن قوة الفرد الخالصة ، لا تبدو إلا في قوته الطبيعية ، وهي قوة لا تساوى شيئا بجوار قوته مع قوة الجماعة . كما أن قيمة الفرد العقلية والأخلاقية لا تساوى شيئا إذا كان وحيدا بعيدا عن الآخرين . وانتهى من هذا التحليل إلى أن الفردية الخالصة — على فرض وجودها — لا تمثل شيئا في الحياة الاجتماعية التي لا تتحقق بصورة صحيحة إلا حيث يكون امتزاج عقول وتفاعل وجدانات واختلاف وظائف وتنوع أعمال . وهذه الأمور كلها تهدف إلى غايات مشتركة وأهداف واحدة . وتلك كلها لا تتحقق في الوسط الفردي ، وإنما تتحقق في الوسط الجمعي ، ولعل الأسرة هي الوسط الذي تتحقق فيه كل هذه الأمور . فقد أشار على سبيل المثال — إلى أن الأسرة تتمتع بدرجة خاصة من الوحدة *Unity* وبطابع أخلاقي يميزها عن الوحدات الاجتماعية الأخرى .

ومما لا شك فيه أن الأسرة هي أول وحدة في البناء الجمعي وهو المجتمع ، وهي ثمرة من ثمرات الحياة الاجتماعية ، وأنها طبقا لتعريفه « اتحاد له طبيعة أخلاقية » ولا ريب أن الميل المتبادل بين الزوجين ، والعطف المتبادل بين الزوجين من جانب وبينهما وبين الأبناء من جانب آخر ، والمشاركات الوجدانية المتشابكة بين أفراد هذا المجتمع الصغير ، ثم تربية الأطفال والنزعة الدينية التي يغرسها الأبوان في أبنائهما ، والحقوق والواجبات المترتبة لكل عضو في الأسرة قبل العضو الآخر ، كل هذه الأمور ترجع في طبيعتها إلى وظيفة الأسرة . وهذه الأسرة تكون برئاسة الرجل ، وعلى الزوجة أن تخضع لزوجها مع اعتراف كونت بسموها من الناحية العاطفية لا الوجدانية الضرورية للاستقرار الاجتماعي في حياة الأسرة . ومن جهة أخرى فقد اعتبر نظام الزواج استعداداً طبيعياً عاماً ، بالإضافة إلى أنه الأساس الأول لكل مجتمع . وعلى ذلك فإن كل من يعمل على تقويض أو إضعاف نظام الزواج ، يعتبر بمثابة هادم لنظام الأسرة الطبيعي ولنظام

المجتمع ، بل إنه كان حريصا على صيانة نظام الزواج حيث طالب بنبتة  
لفكرة الانفصال الجسدي أو « الطلاق » باعتبارها من عوامل الإخلال.  
بأسلوب الحياة الأسرية بصفة خاصة وبجياة المجتمع بصفة عامة .

### (ب) الديناميك الاجتماعي ( التغيير الاجتماعي ) :

وموضوعه دراسة قوانين الحركة الاجتماعية والسير الآلى للمجتمعات.  
الإنسانية والكشف عن مدى التقدم الذى تخطوه الإنسانية فى تطورها ..  
ونظرية كونت عن الديناميك الاجتماعى تعتمد على نظريتين أخريين له .  
وهما : قانون الأدوار الثلاثة فقط ، ونظرية تطور الإنسانية ، وفيما يلى تفاصيل ذلك :

انتهى كونت من دراسته للديناميك الاجتماعى إلى الكشف عن قانون عام .  
أسماء « قانون الحالات الثلاث » Loi des trois etats ويتأخص فى أن العقل .  
الإنسانى أو التفكير الإنسانى قد انتقل فى إدراكه لكل فرع من فروع المعرفة .  
خلال ثلاثة أدوار هى :

١ - الدور النيولوجى « الدينى » أى حينما كان العقل يسير على أسلوب .  
الفهم الدينى ، أى كان يفسر الظواهر بنسبتها إلى قوى مشخصة مريدة خارجة .  
عن الظاهرة نفسها كآلهة والأرواح والشياطين وما إليها . مثل تفسير .  
ظاهرة النمو بنسبتها إلى الله جلت قدرته ، أو إلى إله النبات .

٢ - الدور الميتافيزيقى « أو التجريدى » أى حينما كان العقل يفسر .  
الظواهر بنسبتها إلى قوى مبهمه غير مشخصة مجردة أو قوى ميتافيزيقية .  
وعلى أولى لا يقوى على إثباتها ، مثل تفسير ظاهرة النمو فى النبات بنسبتها إلى .  
قوة الإنبات المستكنة فى ذات النبات .

٣ - الدور الوضعى « أو العلمى » أى حينما كان العقل يذهب فى تفسيره .  
لظواهر بنسبتها إلى القوانين التى تحكمها والأسباب المباشرة التى تؤثر فيها ،  
مثل تفسير ظاهرة النمو بنسبتها إلى العوامل الطبيعية والكيمائية والقوانين المؤلفة .  
لهذه الظاهرة . وليس من بعد هذه الحالة حالة أخرى مقبلة ، بل إن قصارى .

الفكر الإنسانى بعدها أن يهدف الأجهزة التى يعتمد عليها . ويدقق فى التفاصيل التى يتناولها بالدراسة ، ويكمل النواقص ، ويتفق على ترتيب المعطيات العلمية الوضعية .

وقد رجع كونت إلى تاريخ العلوم وإلى تاريخ الإنسانية لتأكيد صحة قانونه . ووجد بالدراسة والبحث أن كل فرع من فروع المعرفة (وهو بصدد تفسير ظواهره) قد مر فى الدراسة بالدور التولوجى (المرحلة اللاهوتية) ثم بالدور الميتافيزيقى . وأخيرا وصلت غالبية العلوم إلى الدور الوضعى : على حين أن كل مرحلة من مراحل الإنسانية فى تطورها تشابه مرحلة مماثلة لها فى حياة الفرد . بمعنى أن المرحلة التولوجية تشبه مرحلة الطفولة ، والمرحلة الميتافيزيقية تقابل مرحلة المراهقة والشباب ، والمرحلة الوضعية التى استقرت عليها الإنسانية تشبه مرحلة الرجولة والاكتمال التى يصل إليها الفرد ، أى أن الإنسانية فى أدوار تقدمها ، شأنها شأن الفرد فى مراحل نشأته ونموه وتقدمه ، فالفرد فى نشأته وتكامله بعيد عمر الإنسانية ، فهو فى طفولته لاهوتى ، وفى شبابه متافيزيقى ، وفى رجولته وضعى . وأضاف إلى ذلك أن كل مظاهر الفنون والآداب والحضارة والعلوم وما إليها لا يمكن فهمها إلا فى ضوء تاريخ التطور العقلى ، فالديناميك الاجتماعى شأنه شأن الإستاتيك الاجتماعى يعبر عن مرحلة معينة من مراحل التفكير الإنسانى . وهذا يخرج بقانونه من نطاق التطور العقلى إلى تطور الإنسانية عامة ، مما يجعله قانونا شبه ميتافيزيقى .

#### رابعا - نظرية التقدم الاجتماعى :

ويستكمل كونت مناقشة الديناميك الاجتماعى من خلال نظريته فى التقدم : والتقدم كما يراه كونت هو السير الاجتماعى نحو هدف محدد يستحيل التوصل إليه بدون المرور بأدوار ضرورية محددة ، ومن هنا خضع السير الاجتماعى للقوانين ، وهى فكرة لم يسبقه إليها المفكرون الأقدمون - باستثناء ابن خلدون - الذين تصوروا أن الحركات الاجتماعية ما هى إلا ذبذبات أو اضطرابات فى المجتمع ، ومن هنا فقد هاجم بسكال وكوندرسيه وغيرهما ممن لم يفتنوا



إلى المعنى العلمى المطابق للتقدم مما أدى إلى اختلاط بحوثهم بمبادئ فلسفية وتصورات ميتافيزيقية .

غير أن قانون التقدم الإنسانى لدى كونت لا يحول بين الإنسان وبين أن يعمل فى مواجهة الأحداث التاريخية ، ولكنه يؤكد أن هناك « طريقا لا يتغير لسير التطور الإنسانى » أى أن هناك تغيرات تحدث فى سير التقدم الإنسانى دون أى تدخل إنسانى فيها . وعلى ذلك فإن سير التقدم لا يتم تبعا لخط مستقيم ، وإنما يسير وفقا لمجموعة من التأرجحات المتباينة وغير المتساوية (١) . غير أن هذا السير الاجتماعى يكون مصحوبا بتقدم يتجسد فى مظهرين هما :

١ - تقدم فى حالتنا الاجتماعية يتجسد فى التقدم المادى ، وهو فى نظره أوضح ظهورا وأسرع حركة وأيسر حلوثا وأقرب تحقيقا . وهذا التقدم مرهون بمقدار معرفتنا بقوانين الظواهر الاجتماعية .

٢ - تقدم فى طبيعتنا الإنسانية ويبدو واضحا من الناحيتين البيولوجية والعقلية . فقد أدى التقدم البيولوجى إلى زيادة متوسط عمر الإنسان وتقدم القواعد الصحية وفن الطب . على أن التقدم العقلى قد أدى إلى وسائل جديدة للسيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمات الإنسان ، على اعتبار أن العقل أو الذكاء عبارة عن آلة عامة يمكن استخدامها بصفة مطلقة فى توسيع نطاق تدخل الإنسان وإشرافه على الكون ومظاهره . وكلا هذين المظهرين ضرورى للآخر ولتقدم الإنسانية ، ذلك أن تقدم الإنسانية سواء أكان سياسيا أو أخلاقيا أو فكريا ، لا يمكن فصله بالضرورة عن تقدمها المادى ، وذلك بسبب التماسك الكلى المتبادل الذى يميز السير الطبيعى للظواهر الاجتماعية .

---

(١) En un mot, la progression soit politique, soit morale, soit intellectuelle ; de l'humanité, est nécessairement inséparable de sa progression matérielle ; en vertu de l'intime solidarité mutuelle qui caractérise le cours nature des phénomènes Sociaux

وخلص من هذا إلى أن التطور الإنساني مصجوب بتحسن وتقدم مطردين ، غير أن هذا التقدم نحو الكمال بطيء وشاق ومملوء بالصعاب . ومن ثم فإن على الإنسانية إذا كانت تأمل في حالة أفضل أن تعمل مشكلة في الأفراد والحكومات لتصل إلى ما يرنو إليه بصرها .

#### خامساً - نظرية كونت في الأسرة :

الأسرة في نظر كونت هي أساس الحياة الأخلاقية الفردية والحياة السياسية في نفس الوقت . ففي داخل الأسرة تنشأ الفضائل الاجتماعية ، والمجتمع الإنساني في نظره عبارة عن أسرة كبيرة العدد . والحركة المستمرة فيها تعتمد على تقدم العلوم والفنون . ولهذا فإن علم الاجتماع يقرر حقيقة تاريخية ، وهي أنه في كل مجتمع وصل إلى درجة من التقدم توجد قوتان جماعيتان تتميز كل منهما عن الأخرى . .. إحداهما هي السلطة الزمنية التي تحكم وتسيطر ، والأخرى هي السلطة الروحية التي توجه وترشد ، وهذا الازدواج هو مظهر من مظاهر الحضارة ، ولهذا يجب أن ندركه إدراكاً تاماً ، وأن ننظمه تنظيمياً يحقق للمجتمع تقدمه وسعادته .

وهكذا تطرق كونت من دراسة الأسرة إلى دراسة المجتمع ، فهو وحدة حية ومركب معقد من أهم مظاهره التعاون والتضامن . وكل من مبدأ التعاون ومبدأ التضامن يسيطران على المجتمع ويحكمانه . وكلاهما يطلق عليه ( مبدأ تقسيم العمل وتوزيع الوظائف الاجتماعية ) . وتوزيع العمل الاجتماعي ، يؤدي إلى تمايز عناصر المجتمع واختصاص كل في ناحية ، غير أن هذه العناصر تتنافر وتتعارض في مختلف الجهات عند تمايزها ، حتى يتمزق المجتمع لولا أن تقوم سلطة ترعى النظام وتحفظ التعاون وتضمن الالتزام وهذه السلطة هي الدولة أياً كان نوعها . وعلى هذا فإن صلاح نظام الأسرة يحتاج إلى العناية بثلاثة نظم هي :

نظام التربية : وقد أوضح كونت أن المجتمع يحتاج إلى نظام من نظم التربية الوضعية يحل محل دراسة الآداب والنظريات المجردة . ومن الضروري أن يقوم هذا النظام على دراسة حقائق العلوم الجزئية ، وكذلك على أسس عملية تنحو بالنشء بعيداً عن الجمود والعقم النظرى وبعيداً عن التفرقة بين البنين والبنات ، وعلى أن ينقسم التعليم إلى ثلاث مراحل ابتدائية وثنائية وعالية ، وعلى أن تكون هذه المراحل متماسكة ومتكاملة وهدفها إعداد الشباب ( عن طريق التدريب المهني ) لمواجهة حياتهم العملية والاجتماعية .

وعرض كونت للنظريات الاقتصادية ونقدها جميعاً ، كما عرض النواحي الأخلاقية ، بل طالب بقيام ( علم للأخلاق ) غايته كشف القوانين الأخلاقية لأهميتها من الناحية الاجتماعية . غير أن قيام علم للأخلاق يتطلب أولاً قيام علم للاجتماع الوضعي لكي يغذيه بمبادئه العامة ومادة بحثه ومنهاجه ، والموضوعات الأساسية التي يعالجها (١) . وكانت الأخلاق التي ينشدها هي : الأخلاق المستمدة من الديانة المسيحية ولا سيما مبدأ ( عش لغيرك ) الذي يؤدي إلى الشعور بالمشاركات الوجدانية بين مختلف الأفراد والطبقات . وقد تصدى كونت في محاضراته عن الفلسفة الوضعية للإسلام وللمسيحية ، وأوضح أن كلا من الديانتين لم تصل بالعلم إلى الحقيقة الوضعية التي تقوم على أساس علمي ، وطالب المسلمين والمسيحيين - ولا سيما أتباع المذهب الكاثوليكي - أن يأخذوا بديانته الجديدة ( ديانة الإنسانية ) La religion de L'humanite ومبدؤها الحب وأساسها النظام ، وغايتها التقدم (٢) . وهذه الديانة هي التي تجعل من الإنسانية جمعاء ، الإله الذي يجب أن نقدره ، ومن هذا

---

(١) Comte A. ; Système de Politique positive, II, pp. 484-486.

(٢) L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but.

نرى أن فكرة ( الإنسانية ) لدى كونت تحمل محل فكرة ( الله ) غير أن فشله في استيعاب وإقناع الآخرين بتلك القضية الخاسرة أدى به إلى الوقوع ضحية المرض العقلي في أخريات أيامه ، الأمر الذي دفعه إلى ترك الحرية للناس للايمان بالأديان السماوية أو بدينه المقترح . وانتهى من تحليله الدينى إلى (إحياء ذكرى الرجال العظماء والفلاسفة الذين أدوا أعمالاً جليلة وخدمات لا تقدر للجنس الإنسانى ) ، ومعنى ذلك هو الاتجاه بالعبادة والتقديس إلى طائفة من بنى الإنسان ، وهى فكرة فجأة لم تجد من يؤيدها ولا تتفق مع مبادئ علم الاجتماع الذى يعتبر أن الدين الأرضى ظاهرة اجتماعية ، ومن ثم فهو تلقائى النشأة ، وليس قابلاً للإنشاء كما يقول أو كما يرغب كونت ، بينما الأديان السماوية ظواهر اجتماعية غير تلقائية ، باعتبارها وحيّاً من عند الله . أما التدين فهو الذى يمكن وصفه بالظاهرة الاجتماعية (١) .

#### تعقيب وتقويم :

١ - ادعى كونت أن الأسباب التى دعت إلى إنشاء علم الاجتماع هى أن الناس كانوا فى زمانه يفهمون الظواهر بطريقة غير وضعية . وهذا ليس بصحيح ، ومعنى ذلك أن الأسباب التى دعت إلى إنشاء علم الاجتماع أسباب خيالية من وحي تفكيره الخاص .

٢ - قال كونت بقواعد منهجية لها قيمتها ، ولكنه ، قرنّها بقانونه الميتافيزيقى الأمر الذى أضاع قيمة القواعد المنهجية التى قال بها .

٣ - قانون كونت ذو الأدوار الثلاثة الذى أوضح أنه استخلصه من تطور الإنسانية ، هذا القانون يقوم على أساس ميتافيزيقى ، لأن الإنسانية كلها لا تتحرك فى صورة متماثلة ، وإنما هناك مجتمعات إنسانية

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : علم الاجتماع الدينى : مكتبة غريب بالقاهرة ، القاهرة ١٩٨١ الفصل الثالث



متنوعة بعضها متخلف وبعضها آخذ في النمو ، وبعضها متقدم . ومن ثم فإن ما يقول به من أن العقل الإنساني قد سلك في فهمه للظواهر ، الطرق الثلاثة مرتبة على الصورة التي ذكرها غير صحيح ، ذلك أن هناك مجتمعات حتى الآن لا تزال تفسر الظواهر الطبيعية والاجتماعية بأساليب دينية وميتافيزيقية ، ولا خير من الاعتماد في تفسير الطبيعة على الدين كعامل من عوامل التفسير والمعرفة .

٤ - قال بأن تطور الظواهر الاجتماعية يرجع إلى تطور التفكير ، مع أن العكس هو الصحيح ، بالإضافة إلى أن تطور شئون المجتمع ترجع إلى عوامل كثيرة ومتنوعة .

٥ - انتهى كونت من دراسة « الإستاتيك الاجتماعي » إلى قانون التضامن *La solidarité* ، ويتلخص هذا القانون في أن جسم الإنسان مثل جسم المجتمع يحتاج كل عضو فيه إلى التضامن مع باقي الأعضاء لكي يدوم ويستمر ، وهذا أيضاً تفكير فلسفي ترفضه مناهج البحث الحديثة.

٦ - لم يدرك كونت - الذي أقام علم الاجتماع - أن الدين الأرضي ظاهرة اجتماعية من صفاتها التلقائية والتعبير عن مقتضيات العمران وأحوال المجتمع ، وأنه لا يمكن أن يفرض على جيل بالقوة ، ولا على مجتمع من المجتمعات بالقهر والتهديد ، وإن كان قد خفف من إلزامه للناس بديانته السالفة الذكر في أخريات أيامه .

تنك هي فلسفة أوجيست كونت الذي ينسب إليه إنشاء علم الاجتماع في أوروبا وينسبه بعض البحوث الغربيين إلى سان سيمون ، ويتجاوز بعض هؤلاء الباحثين هذا المفكر الأخير فيجدون تباشير هذه الفكرة ؛ فكرة علم جديد للنواحي الاجتماعية عند الموسوعيين *Encyclopediste* أمثال دلامبير ، ديدرو ، روسو ، مونتسكيو وغيرهم . وأن سان سيمون نهج نهجهم وربط بين الفزيولوجيا وبين علم يرى ضرورته وهو علم

الإنسان) (١) ، وباتصال كونت بسان سيمون ، استفاد الأول من الثاني نظراته الثقافية ، واستفاد سان سيمون من معارف كونت العلمية . ومن هنا فان تعاون الاثنين واستفادة كل منهما من الآخر ، قد أدت إلى ولادة علم الاجتماع على يدى كونت . ويجب ألا ننسى هنا أن ابن خلدون قد سبقهما بأكثر من أربعة قرون بإنشاء هذا العلم .

ومما تجدر الإشارة إليه أن كونت وضع علم الاجتماع - من خلال تصنيفه للعلوم - على قمة جميع العلوم . تلك العلوم التي صنفها في ست مجموعات هي : الرياضيات ، الفلك ، الفيزياء ، الكيمياء ، علم الأحياء ، وعلم الاجتماع أو الفيزياء الاجتماعية (٢) . فالرياضيات أول العلوم وهي مفتاحها جميعاً ، وعلم الاجتماع وهو آخرها وهو تاجها جميعاً ، ومنه يتيسر التوصل إلى علم الأخلاق وعلم السياسة . وتلك حقيقة ، ذلك أن الرياضيات هي أول العلوم ، فقد توصل إليها اليونانيون ، ثم تلاها علم الفلك الذي ظهر على يدى كوبرنيك Copernic وكبلر وجاليليو ، ثم الفيزياء التي ظهرت في القرن السابع عشر عند باسكال وغيره ، ثم الكيمياء في القرن الثامن عشر عند لا فوازييه Lavoisier ، ثم علم الأحياء في القرن التاسع عشر عند Bichat وغيره . وأخيراً علم الاجتماع في القرن التاسع عشر على يدى كونت .

---

(١) Simon, S. ; Memoire sur la Science de L'homme, 1813.

(٢) بقية العلوم، إما تطبيقية مثل الطب الذي هو تطبيق للفزيولوجيا ، وإما أن تكون علوماً في الظاهر لافي الحقيقة كالنحو واللغة وأمثالهما . فالتصنيف الذي أوردته كونت لا يتناول - كما يرى هو - العلوم الحقيقية النظرية العامة .

## الفصل الثاني عشر

### هربرت سبنسر والتفكير الاجتماعي

من المدارس الاجتماعية العديدة التي ظهرت في أواخر أيام أوجيست كونت وحاولت دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية . . . المدرسة الاجتماعية البيولوجية التي كان يزعّمها الفيلسوف البريطاني سبنسر (١) . تلك المدرسة التي تذهب إلى أن الظواهر الاجتماعية ليست مستقلة في ذاتها وإنما تمثل مظهراً من مظاهر الحياة العامة . وهي في نشأتها وتطورها تسير وفق القوانين التي تسير عليها الظواهر البيولوجية . وهذه المدرسة الاجتماعية من أهم تلك المدارس الاجتماعية الأخرى مثل المدرسة التاريخية والمدرسة الجغرافية والمدرسة الإثنولوجية والمدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع بزعماء إميل دوركايم التي سنخصص لها الفصل التالي.

---

(١) ولد هربرت سبنسر في ٢٧/٤/١٨٢٠ وتوفي في الثامن من ديسمبر سنة ١٩٠٣ وبالرغم من أنه لم يلتحق قط بأي مدرسة فقد بدأ حياته مدرّساً ، ثم اشتغل في مجال هندسة السكك الحديدية ، ثم انتقل إلى الصحافة حتى أصبح رئيساً لتحرير مجلة «الاقتصادى» Economist ولم يابث أن ترك الوظائف واشتغل بالأدب والسياسة وشئون الاجتماع . كما اعتنق مذهب التطور في النشوء والارتقاء ، ووصل في هذا الصدد إلى حقائق دقيقة قبل أن ينشر دارون بحوثه ، كما أخذ نجمه في الارتفاع من تاريخ نشر بحثه في «الاستاتيك الاجتماعى» سنة ١٨٥٠ وما كتبه بعد ذلك في : علم الحياة ، علم النفس ، مبادئ علم الاجتماع ، علم الاجتماع الوصفى ، الأخلاق ، والسياسة . وكانت مؤلفاته هذه مرآة صادقة للفكرة التي تشبعت بها نفسه وتبلورت في تفكيره وهي فكرة «النشوء العضوى والتطور» فحاول تطبيقها على الكائنات الحية في ميدان علم الأحياء ، وعلى الإنسان في ميدان علم النفس والأخلاق ، وعلى المجتمع في ميدان علم الاجتماع والسياسة .

وفيما يلي يمكن تناول إسهامات سبنسر في التفكير الاجتماعي على النحو التالي :

### أولاً : التطور أساس تفكيره الاجتماعي :

يعد المبدأ التطوري بمثابة الأساس الحقيقي لمذهب سبنسر ، فقد صاغ في كتابه « المبادئ الأولى » ثلاثة قوانين أساسية هي :

(١) قانون استمرار القوة Persistence of Force الذي يشير إلى وجود واستمرار نوع من العلة النهائية على طرفي نقيض من المعرفة الحسية .

(ب) قانون عدم قابلية المادة للفناء Indestructibility of matters وكان هذا القانون واحداً من أهم الاكتشافات الفيزيائية الحديثة حينئذ ، وإن كان قد ثبتت عدم صحته في الوقت الحاضر ، حيث أمكن تحطيم الذرة .

(ج) قانون استمرار الحركة أو اتصالها Continuity of motion وهو يعني أن الطاقة تتحول من شكل إلى آخر ، لكنها تستمر في هذه العملية .

وقد أضاف فيما بعد أربع قضايا ثانوية وهي : استمرار العلاقة بين القوى أو الشكل الموحد للقانون Uniformity of law وتحول القوى وتعادلها وميل كل شيء إلى التحرك في الاتجاه الذي تقل فيه المقاومة ويزايد فيه الجذب . ومبدأ التغير أو إيقاع الحركة . وكل تلك المبادئ مستمدة من فيزياء عصره .

ولقد كان قانون التطور من وجهة نظره بمثابة القانون السامي لكل موجود ، وكانت صياغة سبنسر لهذا القانون بمثابة تعريف مشوش وغير واضح حيث قال إن «التطور هو تكامل للمادة وتشتت مصاحب للحركة



حيث تتحول المادة من تجانس مترابط ومحدد ، وتحر الحركة الباقية  
بتحول مواز من خلاله أيضاً ، (١) .

وترجع فلسفته هذه إلى حقيقة اعتنقها مبناها أن الأنواع الدنيا  
من الحيوانات تتألف أجسامها من أجزاء متماثلة لا يتوقف بعضها على  
بعض ، على حين أن الأنواع العليا تتألف أجسامها من أعضاء متباينة  
تعتمد في أعمالها ووظائفها على بعضها البعض . وقد كان ذلك بمثابة  
نتيجة استقرائية توصل إليها من بحوثه وتجاربه في ميدان الدراسات  
البيولوجية . وهذه النتيجة تصدق كل الصدق كذلك على تلك الجماعات  
والأفراد ، ومن ثم فإن المجتمع ، شأنه شأن كل كائن حي ، يبدأ  
متجانساً ثم يميل إلى التفرد والانتقال من المتجانس إلى اللامتجانس .

ثم ينتقل سبنسر إلى مقارنة بين النباتات والحيوانات لتأكيد مبدأ  
التفرد والانتقال من التجانس إلى اللامتجانس . ويستخلص من تلك  
المقارنة قانوناً يمكن تلخيصه بأن في الحياة ميلاً إلى التفرد والتخصص  
والانتقال من المتجانس إلى اللامتجانس ، ومن المتشابه إلى المتباين ،  
فالجماد أو الجسم الحي يكون متماثلاً وغير متخصص ، على حين أن الجسم  
الحي يتمتع بذاتيته ويتفرد بشخصيته ويؤدي وظيفة خاصة محدودة يعمين  
عليه أن يؤديها ، وكلما زاد الكائن الحي ارتقاء ، زاد تفرده وتخصصه  
وضوحاً .

وعلى ذلك فإن « التخصص غاية كل تطور وارتقاء في الموجودات »  
وهذا القانون يعتمد من وجهة نظر سبنسر على قاعدتين هما :

( أ ) كلما ازداد المركب الحيوي تعقيداً ، ازداد تخصصاً وتفرداً .

( ب ) كلما ازدادت الأعضاء تفرداً واختصاصاً ، ازدادت استقلالاً .

---

(١) Spencer, H. ; first principles. London, 1880, p. 407.

والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن من دراسات سبنسر هو : هل آمن سبنسر بأن التطور الذى هو سنة الوجود وقانونه يتجه نحو التقدم ، إذا كان التطور حقيقة هو قانون كل الموجودات ؟ والإجابة أن سبنسر لم يحسم تلك القضية ، فقد كان يؤيد هذا التفسير فى بعض الأحيان ويسكت عنه فى أحيان أخرى . فقد كتب فى مقدمة الطبعة الرابعة من كتاب « المبادئ الأولى » سنة ١٨٨٠ أنه « قد افترض خطأ أن مبدأ التطور ينطوى على ميل ذاتى لدى الأنواع للاتجاه نحو أشكال أكثر رقىا ، ومما يشبه ذلك أن الكثيرين قد افترضوا افتراضاً خاطئاً مؤداه أن التحول الذى يشكل التطور ينطوى على ميل ذاتى للمرور فى تلك التغيرات التى يعبر عنها مبدأ التطور ويعكسها » (١) . وهذا النص يوضح أن التقدم ليس حتمياً فى عملية التطور . . . على حين أنه فى كتاب « دراسة فى علم الاجتماع » قال « إن التطور لن يغير اتجاهه العام وسوف يستمر فى الخطوط المرسومة » (٢) وكتب فى موضع آخر أن « بنور الحضارة التى وجدت لدى الإنسان الأول أو الأصيل ، وانتشرت عبر المكان كانت تجد ظروفًا قانونية لنموها هنا وهناك » (٣) . ومعنى ذلك أن سبنسر كان يعتقد أن التقدم من الأمور المقدرة على الإنسان وفقاً لطبيعته ، أو هو قدر الإنسان .

وبالرغم من تناقضاته الفكرية هذه فقد كان أكثر المفكرين صياغة للقوانين فى ظل فكرة التطور الاجتماعى المستمر عبر الزمان ، التى سيطرت على التفكير الاجتماعى لسبنسر . ومن هذه القوانين ما يتعلق بالنشوء والارتقاء أو بالتطور . ويقوم هذا القانون على قاعدتين هما :

(١) التباين Differentiation ويقصد به الانتقال من المتجانس Homogeneity إلى اللامتجانس Heterogeneity وقد قرر فى هذا

Ibid., p. 481.

(١)

Spencer, H.; Study of Sociology. London, 18, p. 309.

(٢)

Spencer, H.; Social Statics éd. p. 338.

(٣)

الصدد أن في الحياة ميلا إلى التفرد والتخصص . وقد أصبح هذا التخصص هو المطلب الأول في شئون الحياة . وهذه الغاية القصوى التي يصل إليها الكائن الحي في ارتقائه . وأن هذا التطور كان دائماً مصحوباً بالانتقال من التعميم غير المحدود إلى التخصص المحدود ومن التماثل المطلق إلى التباين المحدد .

(ب) التكامل Integreation وهذه الظاهرة تسير جنباً إلى جنب مع ظاهرة التباين، بمعنى أن التفرد أو التخصص لا يؤدي إلى الاستقلالية والانعزالية والاكتفاء الذاتي ، ولكنه يؤدي إلى التضامن واتماسك واعتماد الأجزاء والوظائف بعضها على البعض الآخر ، فلا تستطيع إحداها أن تغني بنفسها عن الأخرى . وذلك طبقاً لمبدأ توزيع العمل البيولوجي والفزيولوجي بالنسبة للمركب الحيوي ، وطبقاً لمبدأ التضامن والتكامل الاجتماعي بالنسبة لشئون الحياة الاجتماعية . والنقد الذي يوجه إلى سبنسر هنا هو أنه ليس بصحيح أن التطور يسير من البسيط إلى المركب الذي يأخذ في التنافر والتحول ، وليس بصحيح أيضاً أن التطور والرقى يسيران بالشيء من البساطة إلى التعقيد في كل أنحاء الطبيعة . وحتى إذا سلمنا بصدق هذه القضية في بعض الظواهر ، فلا يمكن أن تكون صادقة وعامة بالنسبة لشئون الكون والحياة الاجتماعية بصفة عامة .

### ثانياً : إقامة علم للدراسة المجتمع :

أدرك سبنسر - كما أدرك كونت - إمكانية إقامة علم للاجتماع ، وهي تسمية مأخوذة من كونت الذي تأثر به سبنسر في سنواته الأخيرة . كما اعترف هو بذلك . وكانت دوافعه إلى ذلك أن هناك نظاماً للتعيش والتقدم في المجتمع وإذا كان هناك نظام ، فإن الظواهر المطابقة يمكن أن تشكل موضوعاً لعلم يمكن على حد قوله « أن يرد إلى الشكل الاستنباطي » أي موضوعاً لعلم نظري . وأضاف إلى ذلك أن موضوع علم الاجتماع من الموضوعات الخاصة المتفردة ، طالما أن العملية الاجتماعية متفردة .

وبالتالى فان على علم الاجتماع أن يفسر الحالة الراهنة للمجتمع بالتركيز على مراحل التطور الرئيسية وتطبيق قانون التطور عليها .

وواضح هنا اتفاقه مع دارون بصفة خاصة ومع غيره بصفة عامة على اعتبار المجتمع جزءاً من النظام الطبيعى للكون ، ورفض الفكرة التى تعتبره شيئاً خارجاً على هذا النظام . وليس ذلك بغريب على فكر سبنسر فكل مجالات تفكيره أخضعها للتفسير الطبيعى . ومن هنا فقد حدد وظيفة علم الاجتماع بأنها محاولة لمعرفة نشأة المجتمع وعناصره وتركيبه وهياته ومراحل نموه وتطوره وما إلى ذلك من المظاهر التى تخلقها العوامل الطبيعية والحيوية والنفسية . وهى عوامل تعمل متضافرة فى عملية تطورية موحدة . ذلك أن التطور الاجتماعى من وجهة نظره لا يخرج عن كونه عملية تطورية فوق عضوية أو « التطور فوق العضوى ، Super-organic evolution

ويلاحظ أن سبنسر الذى أخرج مؤلفات متعددة تدخل ضمن نطاق علم الاجتماع مثل « الإشتاتيكاجتماعية » و « دراسة فى علم الاجتماع » و « مبادئ علم الاجتماع » وكثيراً من فصول كتاب « المبادئ الأولى » لم يقدم سبنسر أى تعريف شكلى لهذا العلم . فقد كان هذا العلم بالنسبة له هو الذى يدرس « الظواهر فوق العضوية » أو بتعبير أكثر دقة « التطور فوق العضوى » كما قدمنا من قبل .

وتصور سبنسر لمفهوم « التطور فوق العضوى » يتمثل فى أن هناك اتصالاً فى التطور ، على اعتبار أن ذلك التطور الذى يحدث فى العالم غير العضوى للمادة غير الحية . ثم التطور فوق العضوى أو العالم الحى ، وأخيراً التطور فى تجمعات من الكائنات الحية داخل المجتمع .

هذا ولم يحدد سبنسر علاقة علم الاجتماع بغيره من العلوم الأخرى تحديداً دقيقاً ، ولكنه كان يعتقد بأن على علم الاجتماع أن يسعى للاستفادة من تعميمات (قوانين) العلوم الخاصة مثل الاقتصاد والإثنولوجيا



وغيرها . كما أشار أيضاً إلى أن علم الاجتماع يختلف عن التاريخ ،  
فالتاريخ يروى الأحداث التي تمر بحياة المجتمعات على حين أن علم  
الاجتماع يدرس تطور هذه المجتمعات ، وكان يشير إشارات متفرقة  
إلى أن علم الاجتماع يهتم بالظواهر التي تترقب على تعاون المواطنين ،  
لكن من الصعب أن ندعى أنه كان يقصد أن يجعل هذه الملاحظات  
بمثابة تعريف شكلي لعلم الاجتماع ، كما أنه لم يستخدمها في مختلف  
مؤلفاته الاجتماعية الضخمة .

وأسرف سبنسر في عقد المماثلات العضوية بين المجتمع باعتباره من  
وجهة نظره كائناً عضوياً أو مركباً عضوياً Organism والجسم الحي ،  
على اعتبار أن عناصر المجتمع وهيئاته تشبه نظائرها في الجسم الحي . كما أن  
المجتمع شأنه شأن الفرد مزود بجهاز للتغذية يتمثل في مؤسساته وفئاته  
المنتجة ، ومزود بدورة دموية تتمثل في نظم التوزيع وطرق المواصلات  
ومزود بجهاز هضمي لإخراجي يتمثل في نظم الاستهلاك ، ومزود بجهاز  
عصبي يتمثل في الجهاز التنظيمي والأداة الحكومية التي تتولى قيادة  
المجتمع والإشراف على مصالحه .

غير أن هناك فرقاً جوهرياً وهو أن عناصر الكائن الحي تشكل كلاً  
متناسكاً ومعتمداً بصورة مباشرة ؛ على حين أن العوامل التي تؤدي إلى  
الوحدة في المجتمع عوامل خارجية عن التركيب العضوي في الفرد مثل  
اللغة والعواطف والانفعالات والأفكار والمعتقدات والسنن الاجتماعية .  
وأن تشابه المجتمع مع الجسم الحي في النشأة والتكوين ، مع اختلافهما  
في النمو حيث يتزايد الكائن الحي عن طريق النمو البسيط بينما يتزايد  
المجتمع عن طريق اندماج هيئاته واتحاد بعض المجتمعات المحلية مع  
بعضها وتفاعل اتجاهاتها والتيارات التي تسودها . وينتهي كل ذلك  
بزيادة التعقيد في بنية المجتمع وتركيبه ، بمعنى أن المجتمع يسير  
من المتجانس إلى اللامتجانس . ويزيد سبنسر الأمر وضوحاً بصورة  
تؤكد نزعة الفردية التي يصعب أن تتسق أو تتفق مع النزعة العضوية ..

ذلك أنه عندما أدرك أن هناك فروقاً هامة بين المجتمعات والكائنات الحية ، حيث يتمثل :

— الفرق الأول في أن أعضاء الكائن الحى تشكل كلا ملموسا ، أما أجزاء المجتمع فهى حرة عائمة ، ومشتتة بدرجات متفاوتة .

— أما الفرق الثانى فيتمثل فى أن الوعى أو الشعور يتركز فى جزء صغير من كل الكائن الحى بينما هو ينتشر فى الأعضاء ( الأفراد ) فى المجتمع .

— ويكمن الفرق الثالث فى أن أعضاء الكائن الحى إنما توجد لتحقيق الفائدة للكل ، بينما يوجد المجتمع مجرد تحقيق الفائدة لأعضائه الفرديين .

وهنا تظهر بوضوح نزعة الفردية بجلاء .

وكما تتأثر الحياة العضوية بالتطور والارتقاء من المتجانس إلى اللامتجانس تتأثر كذلك الحياة الاجتماعية ، بمعنى أن نظم المجتمع وظواهره الاجتماعية تأخذ أيضاً فى التطور والارتقاء من المتجانس إلى اللامتجانس أيضاً، تحت تأثير التكوين الطبيعى والتكوين العاطفى والتكوين العقلى لأفراد المجتمع من جهة وتحت تأثير البيئة الجغرافية والطبيعية وظروف المجتمع المناخية من جهة أخرى .

وإخضاع الظواهر الاجتماعية لتأثير العوامل الجغرافية لدى سبنسر يؤكد عدم اعترافه باستقلال الظواهر الاجتماعية ، وبأنها لا تفسر إلا بظواهر اجتماعية من نوعها ، وإن كان قد ذهب إلى أن المجتمع كما يخضع للتطور والارتقاء ، يخضع أيضاً للتحلل والانحيار .

هذا وبالرغم من الجهود التفصيلية لبيان أوجه التشابه والتباين بين الحياة العضوية والحياة الاجتماعية ، وبالرغم من أن سبنسر قد استخدم

المماثلة العضوية بوصفها الهدف المركزي للقسم الثاني من مؤلفه « مبادئ علم الاجتماع » فإنه قد أنكر أنه ذهب هذا المذهب أو تبنى هذا المبدأ. ذلك أنه رد على الانتقادات التي وجهت إليه بالعبارة التالية « لقد استخدمت المماثلات - فقط - كصقالة Scaffolding لإقامة إطار مئاسك من الاستقرار السوسيولوجي حتى إذا ما نزعنا تلك الصقالة أو هذا المعبر قامت الإستقرارات بذاتها » (١) غير أنه أكثر من ذلك كتب فصلاً في كتابه مبادئ علم الاجتماع بعنوان « المجتمع كائن عضوي » .

يبد أن سبنسر الذي اتخذ من فكرة الصقالة مجرد معبر فحسب طبقاً لزمعه ، عاد واتخذ منها منطقة نفوذ أقام عليها علم الاجتماع . ولهذا فإن علم الاجتماع لديه قد انهار بانهار تلك الصقالة عندما هبت ربيع الموضوعية على نظريته الاجتماعية . ومن هنا اتخذ علم الاجتماع مساره بعيداً عن ضروب الأهواء التي أوقعت العقل البشري في المماثلة بين المجتمع والكائن العضوي . ويؤكد علم الاجتماع الآن أن المجتمع نسق . كما يعتبر الكائن الحي نسقاً في نفس الوقت . ولما كان مفهوم النسق واحداً من المفاهيم الرئيسية المستخدمة في العلم ، فإن الحديث عنه يشير إلى علاقته بأشياء كثيرة ومتنوعة ؛ فالشمس جزء من النسق النجمي ، والأرض والكواكب جزء من النسق الشمسي ، والذرة نسق يتكون من النواة والإلكترون . وهكذا يمكن القول بوجود أنساق فكرية كنسق الفلسفة الأفلاطونية ، ونسق القانون الروماني ، ونسق الفيزياء النيوتونية « نسبة إلى نيوتن » فاصطلاح « نسق » يشير إلى كل ما يمكن إدراكه بوصفه كلاً ينطوي على وحدات متساندة وشبه مستقلة ذاتياً Semi autonomona وذلك حقيقياً بالنسبة للمجتمع ؛ كما هو حقيقة بالنسبة للكائن العضوي مادام كلاهما يتكون من أجزاء متساندة فيما بينها وشبه مستقلة بذاتها ،

---

(١) Spencer H. ; principles of Sociology. 3rd. ed. vol. I. pp. 292-293.

والمماثلة بينها صادقة إلى هذا الحد . لكن الخطأ كل الخطأ يتمثل في إدراج قضايا بيولوجية في علم الاجتماع دون برهان إمبريقي على زعم أن المجتمع نسق والكائن العضوى نسق ، كما لا ينبغي الاستعانة بقضايا من الفيزياء النووية في علم الاجتماع على نفس أرضية المماثلة النسقية . والذي يؤكد ذلك وضوح فكرة النسق بصورته الاجتماعية لدى عالم الاجتماع الإيطالى فليريلو باريتو .

« والتقد الذى يوجه إلى سبنسر هنا هو أنه اعتبر المجتمع كائنا حياً، وتحت تأثير اعتقاده بعدم وجود فروق بين الحياة البيولوجية والحياة الاجتماعية راح يطبق قوانين علم الحياة على الحياة الاجتماعية ، وهذا أسلوب غير علمي . حقا إن المجتمع يتكون من أفراد ، والأفراد يخضعون لقوانين علم الحياة ، ولكن لا يستتبع ذلك أن نقول إن المجتمع « كائن حى كبير يخضع لنفس القوانين التى يخضع لها الأفراد » . ذلك أن قواعد الحساب وقوانين الطبيعة تنطبق على الإنسان والحيوان كما تنطبق على الجماد . ولكن ليس معنى ذلك أن كل الكائنات متشابهة . فحياة الفرد تختلف عن حياة الجماعة ، ومن ثم فإن ما ينطبق على الإنسان كفرد لا ينطبق على الجماعة .

### ثالثاً - نظريات سبنسر :

لقد كان لسبنسر نظريات متعددة ، سوف نتناول بعضها بالدراسة فيما يلى :

#### ٤ - نظرية سبنسر في تقسيم المجتمعات :

هذا ولعل إشراف سبنسر في التمسك بالمبدأ التطورى والمماثلة العضوية وتعصبه لهما هو الذى عاقه عن تقديم إجابة شافية عن السؤال الرئيسى التالى ومبناه : ما هو المجتمع ؟ وربما كانت هناك أسباب إضافية لإهمال مشكلة طبيعة المجتمع . فلقد كان سبنسر فرديا متطرفا ، وحتى



يحتفظ بمكانته في المذهب الفردي ، سلم بأن خصائص الأجزاء - وهنا الأفراد - تحدد تماماً خصائص الكل ، وتلك وجهة نظر نهما بوضوح وعرضها بجلاء في كتابه « الاستاتيكا الاجتماعية » وفي كتابه « دراسة في علم الاجتماع » .

غير أنه انحراف عنها هنا وبدأ التناقض وعدم الاتساق في أفكاره يظهران من جديد ، فقد أشار في المجلد الأول من كتابه « مبادئ علم الاجتماع » مصادفة إلى أن حياة كل الكائن الاجتماعي تختلف تماماً عن حياة الوحدات ( الأفراد ) . مع العلم بأن هذه الوحدات هي التي أنتجت حياة الكل . ومع أن سبنسر لم يكن لديه شيء محدد يقوله عن طبيعة المجتمع فإنه عبر - مع ذلك - عن وجهات نظر محددة تماماً عن تقدم التطور الاجتماعي . وفي ضوء هذا التطور تنقسم المجتمعات إلى نوعين هما :

#### ( ١ ) المجتمعات البسيطة والمركبة :

هذا وينطوي عمل سبنسر على خطين من التبرير حول هذا الموضوع ، يرتبط واحد منهما منطقياً بمفهومه الأساسي عن التطوير ارتباطاً أكثر فاعلية من الآخر . ويطور الخط الأول من التبرير موضوعاً مؤداه ، أن الحقيقة الرئيسية للتطور تتمثل في الحركة .

- ومن المجتمعات البسيطة إلى المستويات المختلفة من المجتمعات المركبة . ومثل هذا المجتمع يتكون من تجمعات بشرية تغشاها الفوضى البدائية ، شأنها في ذلك شأن الأنواع الدنيا من الحيوان ثم تأخذ هذه التجمعات في النمو كما ينمو الجسم الحي .

- كما ينبثق المجتمع المركب عن المجتمع البسيط . ومثل هذا المجتمع يتكون من تجمعات تتحد في معاش Clans وتأخذ في الارتقاء كما يرتقي الكائن الحي ، وتنتقل بالتدرج إلى درجة أعلى من التنوع والتعقيد في الوظائف وفي النظم والظواهر ، ومن ثم تأخذ هذه الأمور في الاستقرار :

١ - ومركب المركب ينبثق عن المركب : ومثل هذا المجتمع يتكون من معاشر تتحد في قبائل Tribes ومن الضروري أن يحدث اتحاد بين هذه التجمعات والمعاشر والقبائل للوصول إلى مظهر أرقى وأكثر تطوراً من مظاهر الحياة الاجتماعية . وقد يكون هذا الاتحاد عن إرادة وقصد وقد يكون عن طريق القهر والتغلب . وبتوالى مثل هذه العمليات الاجتماعية يتم انتقال هذه التجمعات البسيطة الساذجة إلى المرحلة التالية .

٢ - ومركب مركب المركب ينبثق عن مركب المركب . وهو مثل المجتمع الذى عاش فيه سبنسر يتكون من قبائل تتحد في أمم أو دول . وكلما تعاظم الحجم تعاظم البناء والتطور ، وتطورت كذلك الفروق في القوة والمهن ، ويصاحب ذلك تباين وتفاضل في الوظائف . وهذا هو الخط الرئيسى في إطار سبنسر التطورى كما هو مطروح في كتابه «المبادئ الأولى» وكذلك في كتابه «مبادئ علم الاجتماع» .

#### (ب) المجتمعات الحربية أو الصناعية :

أما الخط الثانى من تفكيره فهو ينطوى على اتجاه مؤداه وجود نماذج من التطور الاجتماعى . بمعنى حدوث تحولات من المجتمعات العسكرية إلى المجتمعات الصناعية . وكل من النموذجين يتميز عن الآخر . ففي المجتمع العسكرى يشيع التعاون الإجبارى ، فكما أن إرادة الجندى ليست إلا تعبيراً عن إرادة الضابط ، فكذلك الفرد يصبح مجرد أداة لتنفيذ مشيئة الحكومة . وبذلك تهدد مصالح الفرد ، حيث لا سند له من قانون عادل . وتركز السلطة في قبضة الحكومة ويزداد النظام الطبقي تزمناً ، حيث ينحصر اختيار أفراد الجهاز الإدارى والتنظيمى من طبقة العسكرى ويتسلط الرجل على أهل بيته ، وتصبح المرأة أقل شأنًا . ومثل هذا المجتمع مكروه من سبنسر .

وفى المجتمع الصناعى يشيع التعاون الاختيارى ، فالعمليات التجارية والعلاقات بين العامل وصاحب رأس المال وبين البائع والمشتري وبين

أصحاب المهن الحرة وعمالهم تكون خاضعة لحرية الأفراد وللتبادل الحر ، وفي مثل هذا المجتمع يكون الجيش وراء الأمة ، وتكون السلطة مركزة في الهيئات والنقابات والطبقات المنتجة ، ويتحرر الأفراد فيه من القيود الطبقية ، حيث يتمتع الأفراد بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية وتصبح مصالحهم أكثر استقراراً ، وتكون الفرصة المتكافئة في الاشتراك في إدارة شئون المجتمع ، وبالتالي يصبح رب الأسرة أرق عاطفة ، وأكثر رعاية لأفراد عائلته وذويه ، وينتهي الأمر بالاعتراف بمكانة المرأة وحقوقها .

هذا ومن الميسور من وجهة نظر سبنسر أن يتحول المجتمع العسكري إلى مجتمع صناعي ، وكذلك المجتمع الصناعي إلى مجتمع عسكري . والنقد الذي يوجه إلى سبنسر هنا هو عدم دقة تقسيمه للمجتمعات ، بمعنى أنه لو اقتصر على تقسيمها من حيث البساطة والتعقيد لكان أقرب إلى حقائق الأمور ، ومن جهة أخرى فإنه لم يوفق في تقسيمه من حيث الوظيفة ، ذلك أن تقسيمه لا ينطبق إلا على بعض المجتمعات التي تمثل العصور الوسطى والحديثة ، ولا ينطبق على جميع النماذج الاجتماعية التي ظهرت على مسرح الحياة الاجتماعية ومن هنا فإن عدم عمومية التقسيم تفقده مشروعيته .

ويضاف إلى ذلك نقد آخر عن إشادته بالمجتمع الصناعي وقيمه ومدى استقراره وورق أخلاق أفراده . وما يثير الدهشة هنا أنه عاصر بداية الثورة الصناعية في إنجلترا وما صاحبها من مآس أخلاقية ، فضلاً عن ظهور طائفة الرأسماليين الصناعيين الذين دفعوا تلك المجتمعات إلى الحروب الاستعمارية لضمان السيطرة على حقول المواد الخام وأسواق التوزيع ، تلك الحروب وما يترتب عليها من الألوان الاستعمارية البشعة التي لا تزال البشرية تعاني من ويلاتها .

## ٢ - نظرية سبنسر في الحكومة :

يلاحظ أن كونت « أبا علم الاجتماع في أوروبا » ابتكر علم الاجتماع

لتوجيه الناس نحو بناء مجتمع أفضل على حين أن سبنسر كان يرى أن هذا العلم عليه أن يخدم هدفاً يتمثل في وضع مبادئ للسياسة الاجتماعية تهدف إلى عدم تدخل الحكومة في العمليات الطبيعية التي تجري في المجتمع . فقد كان يؤمن بأن الحرية غريزة موروثة ، بحيث إن أى تدخل في هذه الغريزة سوف تترتب عليه آثار ضارة . ومن جهة أخرى كان يؤمن بأن الطبيعة تميل إلى التخلص من الصالح وأن تحتضن الأصلح وتبقيه . ولكن من هو الأصلح ؟ . إن الأصلح من وجهة نظره ليس هو المتميز بالتفوق الأخلاقي ، وإنما الأعظم قوة والأشد ذكاء بمعنى أن الذى يفقد حياته نتيجة للغباء أو الرذيلة أو البطالة ينتمى - فى رأى سبنسر - إلى طائفة ضحايا المرض والنقص الخلقي - بفتح الحاء - ومن ثم لا يستحقون من وجهة نظره أية رعاية من الدولة (١) .

وترتيباً على ذلك يقصر سبنسر وظيفة الحكومة على ما اصطلح أصحاب المذهب الفردى على تسميته « بالوظائف الطبيعية أو الأهلية » وتتلخص هذه الوظائف في حماية الدولة من خطر الغزو الخارجى ، وتحقيق الأمن ونشره فى الداخل ، وضمان الوفاء بالعقود والالتزامات القائمة بين الأفراد . ويعارض سبنسر ما تلجأ إليه الحكومة من سن تشريعات وإصدار قوانين تحد من نشاط الأفراد وتعمل على سيادة بعض الطبقات ، وما تلجأ إليه من أساليب الرعاية الاجتماعية للفقراء والعجزة والمرضى ، وتنظيم الإحسان والأعمال الخيرية ونشر التعليم وتعزيز الروابط الدينية والمشاركات الوجدانية . ذلك أن هذه الأمور لا تتفق وطبيعة الحكومة ، ولا داعى لأن تقحم الحكومة نفسها فى القيام بمثل تلك الواجبات ، التزاماً منها بالحدود الطبيعية لمسؤولياتها .

والنقد الذى يوجه إلى سبنسر هنا هو استناده إلى تشبيهات بعلم الحياة لتأييد آرائه الاجتماعية والسياسية فى المذهب الفردى ، وفى الحرية ، وفى تقييد

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى - علم الاجتماع الحضري والمدن المصريه . مرجع



سلطة الدولة ؛ ومن خلال تشبيهه للحكومة بالجهاز التنظيمي في الكائن الحي فان قوانين علم الحياة التي استعان بها تقرر أن الكائن الحي كله يخضع بنوع من الضرورة لتوجيه هذا الجهاز التنظيمي ومركزه أعصاب المخ . لقد فاتته ذلك عندما طبق الفكرة البيولوجية على الحكومة . ومن هنا فقد طالب بالحد من نفوذ هذا الجهاز - أي الحكومة - في المجتمع ، بل والقضاء على سلطاته بالتدريج ، وتطرف في تفكيره إلى حد القول بأن التطور سيؤدي إلى تحلل هذا الجهاز التنظيمي والحكومة مثلها مثل هذا الجهاز .

ومن وجهة أخرى فان منطق نظرية سبنسر في التطور يؤدي إلى أن يزداد المجتمع تركيباً أو تعقيداً كلما سار في طريق التطور والارتقاء ، ومع ذلك فانه يعكس هذه القضية بالنسبة لظاهرة الحكومة ، حيث يرى أن وظائفها آخذة في التقلص وهي بصدد الانتقال من المركب إلى البسيط ، ويجب من وجهة نظره أن تزداد بساطة وتقلصا إلى أن تزول حتى ينعم الناس بالحرية ، مع أن الحرية لا تنال بزوال سلطات الحكومة التي تحد من خروج الفرد على الأطر الاجتماعية للحرية . بمعنى أن الحرية لا تنال ولا تفهم فهماً صحيحاً إلا بضغط السلطات الحكومية ضغطاً حقيقياً على ما يتمتع به الأفراد من واجبات ومن وحقوق بما فيها الحريات .

### نظرية سبنسر في الاقتصاد :

الدولة من وجهة نظر سبنسر شركة مساهمة هدفها تحقيق الحماية المتبادلة بين الأفراد . ومن هنا قد حدد جوانب النشاط الذي يحظر على الحكومة القيام بها مثل : التعليم ، الصحة ، صك العملة ، الخدمة البريدية ، إنشاء المنارات ، وتحسين الموانئ وما إلى ذلك . ومن ثم فان أي محاولة من الحكومة للقيام بأي نشاط من هذه الأنشطة توصف بالغباء . هذا وفي رسالة منه إلى أحد المحررين - والتي نشرت بسبب

صيته الذائع - قال فيها : لقد آمنت بأن الطبيعة أذكى من الإنسان ،  
وهي تعرف إلى أين هي ذاهبة ، كما تغد مستقبلا أفضل للإنسان ، .  
ولهذا فان على الحكومة أن تترك كل هذه المشروعات للمجهودات  
الفردية الخالصة .

وفي رأيه أن المرحلة النهائية للتطور لم يتم إنجازها بعد . ويلاحظ  
أن نظريته هذه يمكن اعتبارها ميراثاً لنظريات العصر الفيكتوري ،  
حيث سادت نظرية الفزيوقراط في الاقتصاد . تلك النظريات التي اتخذت  
من نموذج مجتمع « دعه يعمل » و « دعه يمر » غاية ومنتهى . وقد  
آمن بأن هناك تطورات أخرى بعيدة المدى تختفى بواسطتها البقية الباقية  
من القمح الموجود في الوقت الحاضر . وفيما يبدو أنه كان يعتقد أن  
المرحلة النهائية للتطور سوف تكون بمثابة ضرب من الفوضوية . فقد  
دفعه إيمانه بالمذهب الفردي إلى التأكيد بأن من حق الأفراد التمتع بكافة  
حقوقهم الطبيعية والعمل على النمو بقدراتهم الخاصة والاستفادة بمجهوداتهم  
قدر طاقتهم . وتطرف « سينسر » في تشييعه للمذهب الفردي إلى حد  
أنه يقول « إن تدخل الحكومة يجلب من المساوىء والأضرار ما يجعلنا  
نفضل النظام الفوضوي Anarchisme بالرغم من كل ما ينطوى عليه  
من أخطار ومساوىء » .

وواضح هنا أن مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع قد حلها سينسر  
بنزعته الفردية المتطرفة . فالفرد هو الأسمى وهو صاحب السيطرة  
والصدارة .

ولا ينبغي للمجتمع أن يتدخل في حياة الناس ، فالفرد يعمل ، وهو  
في عمله هذا يحقق أعظم منفعة له وللمجتمع في نفس الوقت .

وعندما حاول سينسر توضيح صياغته في النسق التركيبي الذي يحقق  
تكامل جميع العلوم ، ذهب إلى أن هناك إعادة توزيع للمادة والحركة ،

ناشئة من تغير المتشابه إلى غير المتشابه ، أو الموحد إلى المتعدد في كل مجالات الوجود : الأجرام السماوية ، الكائنات العضوية ، والمجتمعات . واعترف بأن هذه العملية تجري بأساليب مختلفة ، وقدم عدداً من الشواهد حتى يدعم مناقشته ، فذكر أن المجتمعات توائم باستمرار بين سكانها وبين أساليب البقاء أو وسائل العيش . وذهب - متأثراً - بقراءته لمالتس ومقاله عن السكان الذي نشر سنة ١٧٩٨ ذهب إلى أن مصادر الرزق والطلب عليها تتواءم عادة ، وتتناغم ألنظم السياسية مع رغبات الشعب ، ويصبح الاشتراك في هذه الأعمال بمثابة نوع من الاتحاد يتضمن الاعتراف الضمني بأن سلطة شريك من الشركاء أقوى من سلطات الآخرين .

ويرفض سبنسر تدخل الحكومة في الشؤون الاقتصادية والعمرانية لمخالفة ذلك للقوانين التي انتهت إليها في التطور وهي القوانين المتعلقة بـ «بقاء البقاء» ، البقاء للأصلح ، الانتخاب الطبيعي ، والتكامل السياسي ، على اعتبار أن الحياة في الطبيعة تمثل صراعاً لتأكيد الوجود الذاتي والعمل على بقاءه ، والنتيجة المرجوة من وراء ذلك هي التقدم والارتقاء ، ولذلك يجب على الدولة ألا تتدخل من أجل تغير السير الطبيعي للحياة الاقتصادية . وفي ظل تلك الحرية يقوم الأفراد بأعمالهم وفق مواهبهم الخاصة وبدون مساعدتها ، وعليها أن تركهم أحراراً يتصارعون في معترك الحياة . وبالتالي فإن العنصر الصالح سوف يقاوم ويضمن البقاء ، والعنصر غير الصالح سوف يفنى ويفقد فرصة البقاء طبقاً للقوانين البيولوجية . ويمكن للمرء أن يجد في مؤلفات سبنسر المتأخرة عبارات مثل «بقاء للأصلح» وتأكيدات لتلك التي تذهب إلى أن هزيمة شعب لشعب آخر ، إنما هي هزيمة الاجتماعي لغير الاجتماعي ، أو أن الأكثر تكيفاً من الناحية الاجتماعية يهزم الأقل تكيفاً من الناحية الاجتماعية .

والنقد الذي يوجه إلى سبنسر هنا هو مبالغته في تأمين المذهب الفردي في الاقتصاد وفي السياسة بصورة أبعدته عن الصواب . فقد انتهر فرصة

تورط الحكومة في بعض الأوضاع الاقتصادية ومن ثم حمل عليها حملة شعواء وتدد بتدخلها في الشؤون الاقتصادية ، ذلك التدخل الذي ينتقص من حريات الأفراد . وفاته أن المذهب الفردي قد أتاح للقليل من المواطنين فرصة الثراء الفاحش ولم يترك للكثيرين من المواطنين سوى الحرمان القاتل بعيداً عن الأسس الأخوية التي ينبغي أن تسود المجتمع .

#### ٤ - نظرية سبنسر في الأخلاق :

لقد كان سبنسر منطقياً مع المذهب الذي يعتنقه وهو المذهب الفردي ، ذلك المذهب الذي يعتبر الفرد منارة يهتدى بها ، فكل ما يؤدي بالفرد إلى اللذة يتفق مع هذا المذهب ، وكل ما يؤدي به إلى الألم يختلف مع هذا المذهب . ومن هنا فإن السلوك الخلقى في نظره هو ما يتفق مع ظروف الحياة ، ويكون أكثر مطابقة لطبيعة الإنسان . ولما كان الإنسان متجهاً في حياته إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم ، فإن السلوك الأخلاقي هو ما يحقق للفرد لذة ويبعد عنه ألماً ، ومحك اللذة هو المنفعة ، وبالتالي فإن المنفعة هي القاعدة أو القانون الذي نستطيع بفضلله أن نحكم على طبيعة عمل ما من حيث إنه أخلاقي أو غير أخلاقي (١) .

وكانت الحكومة نتيجة لما أدى إليه الأسلوب الاقتصادي في العصور الوسطى من تدهور وضع أعداد هائلة من الأرقاء « العمال الفقراء » Serfe الذين تركوا بدون مساعدة أو وسائل للمعونة ، مما اضطر هؤلاء التعساء إلى التجول من مكان إلى آخر تجول المتسولين Beggars وقد قصرت موارد المجتمعات المحلية ونذور دور العبادة ذات الأضرحة عن مواجهة وحل مشكلات هذه الحشود الكبيرة . وكان « الإحسان » Alms giving يغطي كثيراً من احتياجات هؤلاء التعساء (٢) . وبدلاً من أن يطالب سبنسر

---

(١) Spencer, H. ; The principles of Ethics London, 1879.

(٢) دكتور زيدان عبد الباقي : علم الاجتماع الحضري والمدن المصرية .

مرجع سابق ، صفحة ٢٣٦



بمنظّم الإحسان راح يطالب بتحريمه ومن عقوبات صارمة ضد مانحي الإحسان Sever Fines بدون تفرقة، بواسطة الأفراد ومن الأهالي . وكانت حجته في ذلك أن الإحسان يتعارض مع القانون الطبيعي الذي يقضى ببقاء الأصلح . وبالرغم من ذلك لم يبحث عن وسيلة لتوفير مصدر رزق شريف لكل من هؤلاء ، وإنما طالب الحكومة بأن تترك الفقراء والمعوزين والعجزة والمعتلين باعتبارهم من الطبقات الكسيحة المجذبة ( والتي لا تعتبر من العناصر المنتجة في المجتمع ) لكي تتصارع مع الحياة ، لأن تقدم الأقوى وسقوط الضعيف هو نتيجة ضرورية للقوانين الطبيعية .

وهكذا فاته أن هذه الفئات في ظل الظروف التي عاشت فيها ، تعتبر من ضحايا تلك الظروف ، وكان ينبغي عليه أن يطالب بتوفير البر والرعاية لهم ، ولكنه تجاوزهم إلى توفير البر والرعاية للأقوياء ، وليست هناك دعوة ينطبق عليها اصطلاح الدعوة إلى الشر الاجتماعي أبلغ من تلك الدعوة .

والنقد الذي يوجه إلى سبنسر هنا يدور حول دعوته إلى تطبيق الأساليب المادية في الأخلاق ، الأمر الذي أشاع الأنانية وحب الذات والأثرة ؛ وكذلك حول دعوته إلى القضاء على فئات المرضى والمسنين والضعفاء ، ومناداته بتقديمها قرابين على مذبح قوانين الصراع التي لا ترحم . وبذلك فقد تنكر لروحه الفلسفية ، وخانته ألعيته ، وبالتالي فقد التميز بين الفضيلة والجريمة ، فضيلة الرعاية الاجتماعية لهذه الفئات ، وجريمة اغتيالها .

### منهاج سبنسر :

حدد سبنسر هدف منهاج البحث في علم الاجتماع وهو أن يعرف الباحث الاجتماعى - عن طريق البحث والتنقيب - علاقات التعايش والسياق الذى تتابع فيه الظواهر الاجتماعية ، وكذلك المقارنة بين مختلف أشكال المجتمعات ولاسيما تلك التى تنتمى إلى مراحل مختلفة من التطور . وأيضاً

ضرورة تحديد مدى ودرجة ارتباط السمات الاجتماعية الرئيسية ببعضها البعض مثل : الحجم والبناء والوظيفة (١) .

وبالرغم من أن منهاجه — طبقا لوجهة نظره — يعتمد على المشاهدة والملاحظة ، فإنه في دراساته كان يستمد شواهد من الإثنولوجيا بصفة أساسية وهى شواهد تستند إلى افتراض مؤداه أن الإنسان البدائي يعكس المراحل المختلفة للتطور . ولم يكتف بذلك ، وإنما زعم أن ملاحظة المتأخرين المعاصرين تيسر للباحث فرصة إعادة تشييد سلسلة من التحولات التى مر بها المجتمع حتى وصل إلى المرحلة المتقدمة التى هو عليها الآن .

واستخدم سبنسر أسلوب « الاختيار التعسفى » من البيانات التى تشكل المادة الخام أمام الباحث الاجتماعى ، حيث وقع اختياره على بعض البيانات — دون البعض — من ثقافات جد مختلفة ، بل ومنفصلة انفصالا غير محدود عبر الزمان والمكان ، وراح يعيد تنظيمها ويعيد تجميعها بأسلوب تعسفى لتكون فى خدمة افتراضاته التطورية . وهذا الأسلوب بعيد كل البعد عن القواعد الصحية للبحث الاجتماعى .

ويتشابه منهاج سبنسر فى بعض أجزائه مع المنهاج المقارن (٢) . فقد كان يفسر الوحدات الفردية — التى سيط عليها الأضواء — بالمقارنة فى ضوء أهميتها بالنسبة لتطور الكل . ومن جهة أخرى فقد كان منهاجه ينطوى على الأسلوب الاستنباطى ، فقد بدأ بنظرية تطورية اكتشفها بواسطة الاستنباط ، ثم اشتق منها ضرورة مراحل معينة ، ثم أضفى على هذه المراحل — عن طريق الاستشهاد بأمثلة منتقاة من هنا وهناك — بعض البيانات والحقائق التى تتلاءم مع افتراضاته . فقد ألحق سبنسر تقسيمه للمجتمعات إلى بسيطة

---

(١) Spencer, H. ; principle of Sociology. 3rd ed. vol. 1, London, 1864, p. 442.

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : قواعد البحث الاجتماعى . مرجع سابق ، صفحة ٣٤٥ وما بعدها .

ومركبة ، ومركبة مرتين ، ومركبة ثلاثا بتقسيمات فرعية تدور حول أشكال القيادة من ناحية ، والنموذج البدوي ، وشبه المستقر ، والمستقر من ناحية أخرى . وكان من المفترض - سلفاً أن يتمكن بعد تحديده لهذه النماذج من المجتمعات بأسلوب مكتبي ، أن يحاول التحقق من مطابقتها للواقع ولكنه لم يفعل ، بمعنى أنه لم يقوم بأي تحقيق ميداني لتلك الدراسات. فالنموذج المجتمعي نفسه وليكن « مركب المركب » على سبيل المثال ، وكما يبدو في تصنيفه - قد يفتقد القيادة ، أو يتمتع بقيادة غير مستقرة ، أو بقيادة مستقرة تماماً ، مما يشير إلى إمكان وجود فروق كبيرة في السياسة . والناس إما أن يكونوا بدوا « غير مستقرين » أو « شبه مستقرين » أو « مستقرين » مما يشير إلى وجود فروق متعددة في التنظيمات الاقتصادية .

والنقد الذي يوجه إلى مبنسرها هنا هو أنه :

( ا ) بدأ عالما يعتمد على المشاهدة والملاحظة وافترض الفروض ووضع الاحتمالات ، غير أنه كان ينتق من ملاحظاته ما يؤيد هدفه مع الإسراف في فرض الفروض بصورة أخذت به من موقف الباحث إلى موقف الفيلسوف .

( ب ) لم يكن أميناً في استخدام المنهاج التاريخي المقارن ، حيث كان ينتق النماذج التي تنهض دليلاً على صحة ما يذهب إليه من آراء بصورة تعسفية .

( ج ) لم يستخدم أسلوب العينة التي تمثل مجتمع البحث أو الإطار البشري للبحث ، وإنما كان يجمع البيانات من نماذج متنافرة ومتباعدة في الزمان والمكان . مما أصاب التعميمات التي انتهى إليها بالعقم .

( د ) أسرف في استخدام منطق التمثيل Analogy بين طبائع مختلفة ، فكان من الطبيعي أن ينتهي إلى تعميمات خاطئة ومضطربة . ولارتباط التمثيل بالمقارنة فقد أسرف - أيضاً - في استخدام منطق المقارنة ، وأدى به هذا الإسراف التعسفي إلى نتائج غير واقعية :

(هـ) أصدر سبنسر كثيراً من الأحكام التقييدية (١) - مثل : بلوغ المجتمع غاية الكمال ، بقاء الأصلح ، الكمال السياسى والأخلاقي ، والحكومة شر.. إلخ... على الحقائق العلمية ، بالرغم من أن طبيعة هذه الحقائق تتطلب أحكاماً تقريرية (٢) .

والخلاصة أن آراء سبنسر هذه - بالرغم من ضحالتها - قد لاقت - على خلاف آراء كونت - رواجاً وذبوعاً لا حد لها أثناء حياته وإلى ما قبل وفاته بقليل ، فقد سيطرت على عقول كثير من المدارس والقراء على مدى ثلاثين عاماً من سنة ١٨٦٥ حتى أنه كان من المستحيل خلال تلك المدة أن يعترف مثقف بأنه لم يقرأ مؤلفات سبنسر . حقاً لقد كان له خصوم وأعداء ، لكنه كان يوضع دائماً موضع التقدير والإشادة ، من كل رجال الفكر في إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية وإلى حد ما في روسيا القيصرية ؛ وإن كان تأثيره أقل في كل من فرنسا وألمانيا (٣) .

هذا وقد اكتسبت نظرياته جاذبية شديدة لاستجابتها إلى حاجتين أساسيتين لهذا العصر . الأولى هي الرغبة في توحيد المعرفة ( وقد اعترف سبنسر بذلك في مذكراته الخاصة ) والثانية . هي الحاجة إلى مبرر علمي لمبدأ « دعه يعمل » وهو المبدأ الذى كانت له السيطرة لفترة طويلة على المناخ الإيديولوجي في إنجلترا وأمريكا يومئذ .

وقد وصل سبنسر إلى قمة شعبيته سنة ١٨٨٢ عندما قام بزيارة للولايات المتحدة الأمريكية ، وقوبل هناك بترحاب وتقدير بالغين ، من أرباب الصناعة وأصحاب رؤوس الأموال الذين نظروا إليه باعتباره من أعظم رجال العصر يومئذ ، لاشيء ، إلا لأنه قدم لهم المبرر العلمى لحرية الإنتاج والكسب ولو على حساب العاملين وصالح المجتمع .

---

Jugements de valeur.

(١)

Jugements de fait

(٢)

Timasheff. Op. Cit., pp. 122-125



هذا وقد أخذت شعبيته في التدهور بعد العودة من تلك الرحلة ، بعد أن لاحت في الأفق أفكار كثيرة وجديدة تتجه إلى إخضاع المجتمع للضبط الفكري والسياسي ، ولا سيما بعد أن أخذت الفلسفة البراجماتية طريقها نحو السيطرة والسيادة ، وسرعان ما حلت محل فلسفة سبنسر الطبيعية السطحية ، بل والساذجة . وقد أدرك في السنوات الأخيرة من عمره أن أحداث تلك الفترة تسير على غير ما تشتهي السفن ، بمعنى أن التقدم المنهجي العلمي ، قد راح يبرهن كل يوم على ضحالة وسذاجة آرائه وأفكاره وتعاليمه . وقد وافته المنية رجلاً يغمره الشعور بالأسى والحزن على جهوده طوال حياته التي لم تؤت الثمار التي كان يتوقعها .



## الفصل الثالث عشر

### دور كايم وعلم الاجتماع

« ظهرت مدارس اجتماعية متعددة عقب وفاة « كونت » لم تلتزم بالحدود التي رسمها لعلم الاجتماع ولم تقتنع بفكرة استقلال هذه الظواهر استقلالاً ذاتياً ، ولذلك تنكبت هذه المدارس الطريق السوي في الدراسة والبحث ، ولم تكن موفقة في معظم ما انتهت إليه من نتائج وقوانين . ما عدا مدرسة واحدة هي مدرسة « دور كايم » Durkheim وسوف نتناول هذه المدارس بصورة موجزة مع دراسة مدرسة دوركايم بالتفصيل وذلك على النحو التالي :

١ - المدرسة الاجتماعية البيولوجية : بزعامة الفيلسوف الإنجليزي « هربرت سبنسر » وقد فرض سبنسر أفكاره على مدرسته هذه ، وأفكاره تقوم على الربط بين الظواهر البيولوجية والظواهر الاجتماعية . ومن ثم فإن هذه المدرسة ترفض استئلال الظواهر الاجتماعية ، كما تورطت في تفسير الظواهر الاجتماعية بمبادئ بيولوجية وأخرى تطورية وفردية وبيثوية ، مما أساء إلى علم الاجتماع ووهن من عظمته وقلل من شأنه ومن أهليته للاستقلال .

٢ - المدرسة المادية التاريخية بزعامة الفيلسوف الألماني كارل ماركس وتعتبر المادية الاقتصادية بمثابة قطب الرحي في التطور السياسي والأخلاقي والاجتماعي . ومن ثم ينتهي إلى أن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد الذي يشكل شئون الاجتماع والسياسة والأخلاق والدين . ومعنى ذلك أن كل ما يحدث في جو المجتمع ، وكل ما ينشأ فيه من الظواهر ونظم إنما يرجع إلى طبيعة اقتصادية .

٣ - المدرسة الجغرافية بزعامة برون وميشليه Brahnes and Michelet  
وتقوم على تفسير كل ما يحدث في المجتمع بظواهر جغرافية وبصورة تعسفية .

٤ - المدرسة النفسية بزعامة « تاردو غوستاف لوبون » تلك التي  
لا تعترف باستقلال علم الاجتماع ، وتقول بأن ظواهر علم الاجتماع إنما  
تقوم على التقليد والمحاكاة الناجمين عن الإرادة الفردية . وترتبط على ذلك  
تلحق ظواهر الاجتماع بعلم النفس . وتلك محاولة كان هدفها القضاء على  
شخصية علم الاجتماع بتفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً نفسياً .

٥ - المدرسة الإثنولوجية بزعامة « تين وميشليه » وتفسر ظواهر  
الاجتماع عن طريق فكرة الجنس أو العرق .

٦ - مدرسة الانثربولوجيا الاجتماعية أو دراسة المجتمعات المختلفة ،  
ولها أنصار كثيرون ويتميزون بالقدرة الفائقة على جمع البيانات التي تشكل  
المادة الخام للبحث الاجتماعي . ولكن قدرتهم على تحليل تلك البيانات أقل  
كثيراً من قدرتهم على جمعها .

٧ - المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع بزعامة دوركايم ومعاونيه مثل  
« رافى ، ليني برول ، هونريت ، موس ، كوهن ، بوجليه ، هاليفاكس ،  
وفوكنيه وغيرهم » وهذه المدرسة تختلف عن المدارس السابقة في أنها  
التزمت حدود مدرسة كونت وأضفت على بحوثه كثيراً من الدقة العلمية ،  
وانتهت بها نحو « الوضعية الصحيحة » واعترفت باستقلال علم الاجتماع  
وباستقلال الظواهر الاجتماعية . وبذل رائد هذه المدرسة جهداً فائقاً في  
إقامة دعائم علم الاجتماع وتحديد منطقة نفوذه ومناهجه ، ودرس هو  
ومعاونوه مختلف الظواهر الاجتماعية دراسة علمية تعتبر في ذاتها نموذجاً  
يحتذى عند دراسة ما يشابهها من الظواهر والنظم الاجتماعية .

هذا وسوف نقتصر في دراستنا للمدرسة الأخيرة على دراسات رائدها  
دوركايم .



## دور كايم (١٨٥٨ - ١٩١٧)

زعيم (١) المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، ومنشئ علم الاجتماع الحديث ،  
وأحد دعائم الحركة العلمية بصفة عامة في النصف الثاني من القرن التاسع  
عشر ، وأوائل القرن العشرين ، وقد أولى الدراسات الاجتماعية مزيد  
اهتمامه ، ولاسيما بعد بعثته إلى ألمانيا ، وتعلمه على يد « فاجنر ، شمولر ،  
وفونت » ودرس عليهم الاقتصاد والفولكلور والانثروبولوجيا الثقافية وبعض  
الموضوعات الاجتماعية ، ومن ثم أدت كتاباته بعد ذلك في الفلسفة الاجتماعية  
إلى ذبوع شهرته ، وترتبط على ذلك كلف بتدريس الاجتماع بمجوار التربية  
في كلية الآداب بجامعة بوردو . وقد أدى ذلك إلى اهتمام الجامعة بالدراسات  
الاجتماعية ، وإنشاء كرسي للاجتماع بها ، حيث شغله دور كايم بإدارة ،  
إلى أن نقل إلى نفس الكرسي بجامعة السربون منذ سنة ١٩٠٦ إلى أن توفي  
في الخامس عشر من نوفمبر سنة ١٩١٧ .

وقد أثرى دور كايم المكتبة الاجتماعية بعدد من المؤلفات (٢) التي نشر

---

(١) ولد « دور كايم » في أسرة يهودية بمدينة Epimnal « إبينال » في شرق  
فرنسا سنة ١٨٥٨ ، وقد أرادت له أسرته أن ينخرط في سلك رجال الدين اليهودي ،  
وأراد هو منذ الصغر أن يكون أستاذا ، فكان له ما أراد ، وظل كذلك طيلة حياته .  
هذا ومن المحتمل أن مولده في القسم القومي من فرنسا ، واتصالاته الأولى بالمشكلات  
التي صاحبت الحرب بين فرنسا وبروسيا ، وتوحيده مع الأقلية اليهودية المتماسل ، من  
المحتمل أن يكون ذلك هو الذي أسهم في تشكيل اهتمامه بدراسة تضامن الجماعة ، بمعنى  
أنه قد منح الجماعة واقعا اجتماعيا مطلقا بدلا من الفرد .

(٢) من مؤلفاته طبقا لترتيب ظهورها : تقسيم العمل الاجتماعي سنة ١٨٩٣ ،  
وقواعد المنهاج في علم الاجتماع سنة ١٨٩٥ ، والانتحار - دراسة اجتماعية سنة ١٨٩٧ ،  
والأشكال الأولى للحياة الدينية ١٩١٢ ، وبعد وفاته نشر له « فوكنيه » كتاب التربية وعلم  
الاجتماع سنة ١٩٢٢ ، وعلم الاجتماع والفلسفة ، ونشره بوجليه سنة ١٩٢٤ ، والتربية  
والأخلاق ، ونشره « فوكنيه » أيضا سنة ١٩٥٣ ، وكتاب الاشتراكية ، ونشره « موس » ،  
سنة ١٩٢٨ .

بعضها في حياته ، وقام معاونوه بنشر بعضها الآخر بعد وفاته ، كما أصدر سنة ١٨٩٦ مجلة اجتماعية تحت اسم : « السنة الاجتماعية أو الحولية الاجتماعية أو التقويم الاجتماعي » L'année Sociologique والتي ظلت لسنوات عديدة الدورية الأساسية للفكر السوسيولوجي والبحث في فرنسا ، واستمر في إصدارها إلى أن توقفت عن الصدور غداة قيام الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ .

واستأنف أتباعه نشرها ابتداء من سنة ١٩٢٨ قبل وفاته بثلاث سنوات ، وفي هذه المجلة نشر دوركايم بحوثاً اجتماعية على جانب من الأهمية أجدها بالتنويه : طبقات المحارم في الزواج ، الظواهر الدينية ، التصنيف ، التوتمية نظم الزواج في مجتمعات استراليا .

ولقد كانت حياة دوركايم العلمية من الغزارة بدرجة يستحيل معها عرض إنتاجه العلمي في الصفحات القليلة المتاحة هنا ، وإنما يمكن إيجاز أهم نظرياته هنا مع عدم الإخلال بالتفاصيل العلمية الرئيسية . وهذه النظريات هي :

#### في ماهية الظاهرة الاجتماعية :

إذا كانت الأسرة هي وحدة المجتمع ، فإن الظاهرة الاجتماعية هي وحدة علم الاجتماع ، وكل علم يختص بمجموعة من الظواهر التي تشكل منطقة نفوذه وما لم يقيم كل علم بتحديد ظواهره وتعريفها ، فإن تلك الظواهر تبقى معلقة تتلقفها العلوم الأخرى . ومن دراساتنا السابقة عرفنا أن « ابن خلدون » منشىء علم الاجتماع لم يعرف الظاهرة الاجتماعية ، وإنما اكتفى بضرب أمثلة لها كثيرة على حين لم يحدد لنا كونت خصائص الظاهرة الاجتماعية أيضاً ، وإنما قال أن موضوع علم الاجتماع يجب أن يتناول الموضوعات التي لم تتناولها العلوم الوضعية السابقة عليه في الظهور . . . ومن هنا وجد دوركايم أن تحديد الطبيعة والخواص النوعية للظاهرة الاجتماعية من أهم

موضوعات الدراسة في علم الاجتماع لارتباطه أشد الارتباط بإمكانية قيام علم الاجتماع ومدى استقلاله .

ورتبنا على ذلك فقد وجد دوركايم أن شخصية علم الاجتماع تعرضت لعمليات تشويه متعددة كادت تقضى على هذا العلم . ومن هنا فقد خصص جانباً كبيراً من كتابه « قواعد المنهاج في علم الاجتماع (١) » لتحديد ماهية الظاهرة الاجتماعية وتفنيد كل ما أثير من شكوك حول استقلال علم الاجتماع .

ففي الفصل الأول من كتابه السالف الذكر اتجه إلى ضرورة تحديد طبيعة الظواهر الاجتماعية قبل الشروع في تحديد قواعد المنهاج الذي يستخدم في دراستها . وهذا أمر له أهميته الكبرى ، إذ لو لم تكن هناك ظواهر اجتماعية مستقلة عن الظواهر التي يدرسها علم النفس فعلاً ، لما كان هناك داع إلى إنشاء علم جديد يكون تكراراً لعلم سابق . لذلك نجده يحرص هنا على تعريف الظاهرة الاجتماعية وبيان خصائصها التي تميزها عن غيرها . فهذه الظاهرة ليست كل شيء يحدث في المجتمع ، كما ظن بعض الباحثين ، وإلا لكان النوم والأكل والشرب والتأمل ، بل والهديان ، ظواهر اجتماعية . فن الضروري إذن أن توجد طائفة معينة من الظواهر لها خواصها الذاتية التي تجعلها صالحة لأن تكون موضوعاً لعلم خاص .

ولكن ما هي الظاهرة الاجتماعية ؟ يقول دوركايم : إننا حينما نحاول في الواقع أن نميز حادثة معينة ترتبط بالمجتمع ، أو تكون ذات دلالة اجتماعية ، نلجأ إلى استخدام مصطلحات أو تعبيرات غير واضحة ، بل وغير ملائمة تماماً . فقد وجد دوركايم أن ثمة ظواهر معينة في الحياة الاجتماعية يتعذر تفسيرها في ضوء التحليلات النفسية أو الطبيعية ، ذلك أن هناك أنماطاً

---

(١) Durkheim, E. ; Les Règles de la Méthode Sociologique Neuvième Edition. Libraire Félix Alcan Paris, 1938.

من السلوك ، وضروبا من التفكير والشعور ، تميز بأنها خارجة عن الفرد ، كما تتمتع بقوة قهر . ومن الأمثلة العديدة لهذه الظواهر : قواعد الأخلاق ، لأسرة ، الممارسات الدينية ، قواعد السلوك المهني . . . فمثل هذه الحقائق هي الظواهر الاجتماعية من وجهة نظر دوركايم ، وهي التي تشكل الميدان الحقيقي للدراسة السوسيولوجية . . هذا وتعتبر الظواهر الاجتماعية بمثابة تيارات اجتماعية قائمة ، حتى وإن لم يكن هناك تنظيم اجتماعي محدود بوضوح مثل موجات الحماس التي تدفع الفرد إلى الاندماج في الحشد أو الجمهرة . هذه التيارات اجتماعية في جوهرها ، لأن لها واقعا موضوعيا ، كما تمارس ضغوطا متعددة على الفرد والجماعة .

وقد ضرب دوركايم أمثلة للظواهر من أجل زيادة الأمور وضوحا بقوله : إن في كل مجتمع إنساني مهما كانت درجة تحضره ، نجد أن الأفراد يسرون في مختلف شئون حياتهم ، وفي مختلف فروعها على أساليب خاصة وقواعد وأوضاع لا يجيدون عنها .

وعلى سبيل المثل ، فإنه بصدد الدين ، نجد الأفراد يتفقون على أمور عامة فيما يتعلق بطقوسهم وشعائهم وكائناتهم المقدسة ، وفي الواجبات التي تربطهم بهذه الكائنات .

ونجد الأفراد — أيضا — بصدد الأسرة يسرون فيما يتعلق بنظم الزواج والطلاق والقربة والمصاهرة ، والإشباع الجنسي ، وتقرير الحقوق والواجبات لكل أفراد الأسرة ، نجدهم يسرون على أساليب وقواعد لا يجيدون عنها . ومن يخرج عما ترسمه من حدود يواجه في هذا الصدد بقوة وعنف .

ونجد الأفراد أيضا ، فيما يتعلق بشئونهم الاقتصادية ، يسرون على وتيرة واحدة ، فيما يتعلق بطرق التبادل والإنتاج ، وتقدير قيم الأشياء ، وفي صياغة العقود والوفاء بما تنطوي عليه من التزامات وفي جميع الوسائل الاقتصادية التي يستخدمها المرء في علاقاته التجارية .



ونجد الأفراد - أيضا - فيما يتعلق بحياتهم السياسية ، يخضعون لنظم ثابتة ، وقواعد معينة تتعلق بقيام الحكومات وتعاقبها . وتقسم مظاهر السلطة ، وعلاقات الفرد بالحكومة ونحو ذلك .

من الظواهر الاجتماعية الأخرى التي أشار إليها دوركايم نجد : اللغة ، النقود ... فكل هذه الأمور ظواهر اجتماعية . وأضاف إلى ذلك الظواهر المادية المتعلقة بالتركيب المورفولوجي ، بمعنى أن كل مجتمع من المجتمعات مهما كانت درجة تحضره يسير فيما يتصل بالنواحي المورفولوجية على أساليب خاصة ، وأوضاع معينة : مثل اختيار مواقع المدن وتخطيطها ونشأتها واتساعها وتطورها ، وتوزيع أفرادها على أحيائها السكنية والتدخل والكثافة السكانية ، وكذلك نشأة القرى والهجرة منها إلى المدن وبالعكس.. تلك الأمور التي لاحظ دوركايم أنها تخضع أيضا لقوانين . ومن ثم فإن هذه الظواهر أيضاً تعتبر من الظواهر الاجتماعية .

#### خواص الظواهر الاجتماعية :

ويرى دوركايم أنه يمكننا الكشف عن الظواهر الاجتماعية بطريقتين هما :

(أ) الطريقة الأولى من خلال القوة القهرية التي تمارسها على الأفراد ، والتي تبدى عموماً في الجزاءات المصاحبة لأنماط السلوك .

(ب) والطريقة الثانية تتمثل في انتشارها وعموميتها في الجماعة .

وهنا يؤكد دوركايم أن المحاكاة ليست ظاهرة اجتماعية حقيقة كما ذهب تارد إلى ذلك ، وإنما المحاكاة عملية فردية تكمن في الفرد ذاته ، برغم ما قد يترتب عليها من نتائج اجتماعية . وقد تكون المحاكاة ظاهرة عامة إلا أنها ليست مع ذلك ملزمة ، وهذا بدوره يجعلها غير اجتماعية . أما حينما نتصور النظم على أنها : معتقدات وضروب من السلوك نتجت عن الحياة الجماعية للجماعة ، حينئذ فقط تصبح ظواهر اجتماعية حقيقية ، لأن لها وجوداً

خارجياً مستقلاً عن الفرد ، وتمارس قهراً عليه . ومن هنا ينتهى دور كاييم إلى تعريف علم الاجتماع بأنه : علم النظم من حيث نشأتها ووظائفها . وفى ضوء ذلك يمكن تحديد خواص الظواهر الاجتماعية على النحو التالى :

١ - وصف دور كاييم الظواهر الاجتماعية بأنها موضوعية Objective أى أن لها وجوداً خاصاً خارج شعور الأفراد ، لأنها ليست من صنعه ، بل هو يتلقاها من المجتمع الذى نشأ فيه ، وليس يمكن أن يقال أنها وليدة التفكير الذاتى ، بل الأولى أن يقال بأنها هى التى تكون هذا التفكير لدى مختلف الأفراد بطابع متجانس إلى حد كبير أو قليل ، طبقاً لدرجة التقدم التى وصل إليها المجتمع .

وعلى ذلك فإن الغاية الأساسية لعلم الاجتماع هى تحقيق الموضوعية ، بمعنى أن عالم الاجتماع حينما يدرس - بداءة - المجتمع ، يتعين عليه أن يتخذ موقفاً يماثل موقف العالم الطبيعى ، الذى يفترض أنه يرتاد ميداناً غير معروف وغير مكتشف ، ومادامت الظواهر الاجتماعية موضوعية على هذا النحو فإنها تصبح 'مثل الأشياء' Comme des choses وهى الخاصة التى أقام عليها دور كاييم علم الاجتماع . وقد أكد ذلك فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه « قواعد المنهاج فى علم الاجتماع » ذلك أن هذه الصفة جعلت معاصرى دور كاييم يرمونه بالإغراب ، لأنه شبه حقائق العالم الاجتماعى بحقائق العالم الخارجى . وكان رده عليهم أن المقصود « بالشئ » هو أن « الشئ » يقابل « الفكرة » بمعنى أن معرفتنا له تأتى من الخارج ، على حين أن معرفتنا بالفكرة تأتى من الداخل ، والشئ هو ما يصلح أن يكون مادة للمعرفة ، ولكن بشرط أن تسمح له طبيعته بأن يندمج فى العقل الذى يدركه . . . ومن ثم فليس معنى أننا نعالج طائفة خاصة من الظواهر على أنها « أشياء » هو أننا ندخل هذه الظواهر فى طائفة خاصة من الكائنات الطبيعية ، بل معنى ذلك أننا نسلك حيالها مسلكاً عقلياً خاصاً ، أى أننا نأخذ فى دراستها ،

وقد تمسكنا بهذا المبدأ الآتى : وهو أننا نجهل كل شىء عن حقيقتها،  
وأنا لا نستطيع الكشف عن خواصها الذاتية أو عن الأسباب المجهولة  
التي تخضع لها عن طريق الاستبطان Introspection مهما بلغت هذه  
الطريقة مبلغاً كبيراً من الدقة (١) .

وواضح أن المبدأ السالف الذكر يوجب على الباحث الاجتماعى أن  
يسلك مسلكاً عقلياً شبيهاً بالمسلك الذى ينهجه كل من عالم الطبيعة أو  
الكيمياء أو علم وظائف الأعضاء . . . حينما يأخذ فى دراسة بعض  
الظواهر التى لم تكتشف بعد فى دائرة اختصاصه العلمى . ومن ثم فإنه  
يجب على الباحث الاجتماعى - كما يرى دوركايم - أن يشعر حينما يطرق  
المجال الاجتماعى Le monde Sociale بأنه يلج عالماً مجهولاً L'inconnu  
ولا مناص له من أن يشعر بأنه يوجد وجهاً لوجه مع بعض الظواهر  
التي تخضع لقوانين ما كان يدور بخلد قط أنها توجد حقيقة كما  
كان الأمر فيما يتعلق بقوانين الحياة قبل أن ينشأ العلم الذى يتناولها  
بالدراسة (٢) .

وأضاف دوركايم إلى ذلك من أجل زيادة الإيضاح أن الظواهر  
الاجتماعية ما دامت موضوعية وشيئية فإنها تصبح بمثابة «أشياء خارجية» (٣)،  
بالنسبة لشعور الأفراد (٤) . وقد عارض البعض أيضاً صفة «الخارجية»  
معارضة قوية أيضاً ، ولكنه واجه هذه المعارضة بقوله أنه ليس هناك  
اليوم بين علماء الاجتماع من ينكر على علم الاجتماع ذاتيته الخاصة  
التي تميزه عن غيره من العلوم . ولكن لما لم يكن بد من وجود الأفراد  
حتى يوجد المجتمع ، فإنه يبدو للعامة من الناس أنه ليس من الميسور

Ibid. p. XI.

(١)

Ibid. p. XIII.

(٢)

Ibid. p. XIV.

(٣)

Les Phenonemes Sociaux Comme extérieurs aux

(٤)

individus.

أن تحتل الحياة الاجتماعية مكاناً آخر غير شعور الأفراد ، وإلا بدت معلقة في الهواء أو سابحة في الفضاء Le vide وأنه لما كانت سيولة الماء أو خواصه ، غذائية أو غير غذائية ، لا توجد في كل من الأكسوجين والإيدروجين على حدة . وإنما توجد في المادة التي تنشأ بسبب اتحاد هذين الغازين : فإنه يمكننا تطبيق تلك القاعدة في مجال علم الاجتماع . فإذا سلم الناس بأن هذا المركب الفريد في جنسه ، الذي يتكون منه كل مجتمع يؤدي إلى وجود بعض الظواهر الجديدة التي تختلف في طبيعتها عن الظواهر النفسية التي تمر بشعور الأفراد ، كل منهم على حدة وحينئذ فإنه من الضروري التسليم أيضاً بأن هذا النوع الجديد من الظواهر لا يوجد في أجزاء المجتمع ، ونعني به أفرادها ، وإنما يوجد في نفس المجتمع الذي أوجدها . وبناء على ذلك فإن هذه الظواهر تصبح خارج شعور الأفراد حالة تفرقهم .

ويقصد دوركايم بالصفة « الخارجية » وجود هذه الظواهر في اللغة والدين والاقتصاد ، والقانون . . . ودوامها من جيل إلى جيل وعدم تأثرها بتغير الأفراد وذلك لكونها مستمرة وبشكل معين ، ويولد الأفراد ليجدوها سابقة على مولدهم ويعرفونها ويأخذون بها عن طريق التعليم والتنشئة الاجتماعية ، ويستدل دوركايم على خارجية الظواهر بثلاثة شواهد هي :

(أ) أنها مسطورة وأغلبها مدون وله كتب ودساتير وقوانين موضوعة تحدد وتثبت وجودها الواقعي ، وهذا نجده مثلاً في الدين ، والسياسة ، واللغة . ذلك أن للدين كتباً منزلة وللسياسة دستوراً ، وللغة قواعد وآداباً . . . إلخ .

(ب) بعضها محفوظ ومعروف يتحقق عملياً وهذا واضح في أمر العادات والأعراف والتقاليد التي لها مناسبات معينة تظهر فيها بشكل واضح مثل الأعياد والمواسم . . . إلخ .



(ج) أن بعضها موجات فعلية تظهر في المجتمع مثل الإقبال على الانتحار والزواج والطلاق ، أو الإكثار من الإنسال ، أو انتشار الإجرام . . . ويمكن تحديد هذه الموجات تحديداً إحصائياً .

وهكذا نقل دوركايم علم الاجتماع من عالم التصورات إلى عالم الواقع ، فقد كرس كونت وسبنسر - مثلاً - جهودهما في كتاباتهما لمناقشة مجرى التقدم الإنساني ، على حين أن التقدم تصور عقلي وليس « شيئاً » يمكن التحقق منه بالبحث التجريبي ، ذلك أن الأشياء تختلف عن الأفكار التصورية تماماً كما تختلف المعرفة التي نكتسبها من الخارج عن معرفتنا الداخلية بالأشياء . ذلك أن « الأشياء » كما يرى دوركايم تتضمن كافة موضوعات المعرفة التي يتعذر إدراكها بالنشاط العقلي الخالص ، والتي يتطلب تصورها توافر بيانات خارجة عن العقل ، لا يمكن الحصول عليها بدون الملاحظات والتجارب ، أي تلك التي يمكن تكوينها من السمات الخارجية المباشرة للنواحي الاجتماعية مثل الولاء الديني ، المكانة الزوجية ، معدل الانتحار ، والمهنة الاقتصادية وما إلى ذلك .

٢ - ويترتب على خاصية الموضوعية ، خاصية الإلزام أو القهر *Contrainte* بمعنى أنه لما كانت الظواهر الاجتماعية ضرورياً من الشعور أو السلوك الذي يوجد خارج ضمير الفرد ، فلا بد من أن تفرض نفسها على شعوره وسلوكه ، والحق أن الفرد لا يشعر في كثير من الأحيان بهذا القهر لأنه يستجيب له بحسب العادة ، ولكن سرعان ما يفتن إلى سلطان الظواهر الاجتماعية كل من يحاول الخروج عليها . ويؤكد دوركايم لنا أن خاصية القهر ليست فكرة ميتافيزيقية كخاصية المحاكاة التي حاول « تارد » تفسير الظواهر الاجتماعية بها وإنما هي إحدى خواص الظواهر الاجتماعية التي تبدو له أكثر ملاءمة لتحديد طبيعة تلك الظواهر.

ذلك أنه من الخطأ البالغ أن نفس ظاهرة اجتماعية معينة ، باعتبارها نتاجاً مباشراً للعمليات النفسية الفردية ، وليس من شك في أن مصدر

الالتزامات الاجتماعية العديدة يكمن خارج نطاق الفرد ذاته . فطاعة الأبناء للآباء والحب والتدين والولاء لزوج وغيرها من العواطف التي تنشأ عن الحياة الاجتماعية ، ليست أسباباً للظواهر الاجتماعية كما قد تبدو للبعض ، ولكنها في الواقع نتائج مصاحبة للضغوط التي تمارسها تلك الظواهر على الشعور الفردي . ومعنى ذلك كله أن الحياة الجمعية مستقلة عن حياة الفرد الخاصة . ولعل ذلك هو الذي أدى بدوركايم إلى الاعتماد بأنه «يتعين أن نبحث عن السبب المحدد لظاهرة الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السالفة عليها ، وليس بين حالات الشعور الفردي» .

هذا وليست جميع الظواهر الاجتماعية سواء في قوة القهر ، ومع ذلك فإذا اختلف هذا القهر شدة أو ضعفاً فهو موجود دائماً ، ولو لم يشعر المرء به حين يستسلم له . هذا ولا توجد خاصيتا الموضوعية والقهر في الظواهر الاجتماعية التامة التكوين فحسب ، مثل اللغة ، الدين ، الاقتصاد ، القانون والأخلاق . . . وإنما توجد أيضاً في الظواهر التي لم تستقر بعد ، والتي يطلق عليها اسم التيارات الاجتماعية مثل موجات الحماسة أو السخط ، أو الشفقة التي تحتاج إحدى الجماعات في ظروف عارضة ، وكأنماط الأزياء التي تتبدل من موسم إلى آخر . فإن هذه التيارات ليست وليدة التفكير الذاتي . وإذا بدت أنها غير قاهرة فليس الأمر كذلك إلا بحسب الظاهر . ويكفي للتأكيد على وجود القهر أن يتصدى الفرد لمقاومة مثل هذه التيارات (١) .

٣ - الظاهرة الاجتماعية ظاهرة إنسانية تنشأ بنشأة المجتمع الإنساني . وبهذه الصفة فإنها تتميز عن الظواهر التي تدرسها علوم الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والبيولوجيا والجغرافيا ... ولما كان المجتمع الإنساني

---

(١) انظر الفصل الأول من كتاب «قواعد المنهج في علم الاجتماع» لدوركايم :

بمثابة مملكة صغيرة داخل مملكة الكون كله ، وقد ثبت أن ظواهر مملكة الكون خاضعة لقوانين ثابتة وضرورية وصلت إليها طائفة غير بسيرة من العلوم الوضعية الجزئية ؛ فإنه ليس ما يمنع إذن من تطبيق هذا المبدأ على مملكة الإنسان ، بمعنى أن ما يكون صحيحاً بالنسبة لكل يكون صحيحاً بالنسبة للجزء ، ومن هنا فإن الظواهر الاجتماعية تكون خاضعة لقوانين شأن ظواهر العلوم الأخرى . والبحث عن هذه القوانين ودراستها يجب أن يكون موضوعاً لعلم مستقل هو علم الاجتماع .

ولكى نفهم موقف دوركايم هنا ، يتعين علينا أن نأخذ في الاعتبار الحالة التي كان عليها علم النفس في الوقت الذي عاش فيه دوركايم ، حيث كان علم النفس يعتمد بصورة مطلقة على الأسلوب الاستبطاني ، وهو الأسلوب الذي يقوم على مطابقة الظواهر النفسية بعملية الشعور على حين أن « الموقف الاجتماعي » الذي اتخذ دوركايم في هذا المجال كان جزءاً من تحذيره بعدم الوقوع تحت إغراء تفسير العمليات الاجتماعية بالرجوع إلى القرارات التي يتخذها الملوك والوزراء وقادة الجيوش ، وهو ضرب من تفسير الظواهر الاجتماعية كان شائعاً قبل دوركايم ، بل وفي عصره أيضاً .

ومما هو جدير بالذكر أن علم النفس المعاصر ، قد أصبح مختلفاً تماماً ، عما كان عليه في ذلك الحين ، كما أن علماء الاجتماع المحدثين قد أصبحوا يوافقون بصفة عامة على أن الأفعال الإنسانية تشكل أساساً لأي نظام اجتماعي . هذا ويحاول علماء النفس في وقتنا الحالي دراسة هذا السلوك وتفسيره ، بحيث لم تعد إشارات علم الاجتماع لنتائج دراسات علم النفس في هذا المجال أمراً مسموحاً به فقط ، بل ضرورياً .

٤ - تمتاز الظواهر الاجتماعية بأنها عبارة عن أساليب وقواعد وأوضاع للتمكيز والعمل الإنساني ، وتلك الخاصية تحدد لنا الصفة الإنسانية كإطار للظاهرة الاجتماعية . ومن ثم فإن الظواهر التي تتعلق بنشأة

لإنسان وظواهر نموه الجسمي والظواهر الفسيولوجية وظواهر الانثروبولوجيا الطبيعية والجغرافيا البشرية تخرج عن نطاق الظاهرة الاجتماعية . ذلك أن هذه الظواهر وإن كانت إنسانية ، فهي ليست قواعد أو أساليب عامة للتفكير الإنساني بصدد شئون الحياة الاجتماعية، وليست قوالب يصب فيها الأفراد أعمالهم وأفكارهم . وهذا ويلاحظ أن بعض معاونيه ، قد استنبطوا هاتين الخاصيتين لأهميتهما وضرورتهما من منطق أقواله ومن تحليله لطبيعة الظاهرة الاجتماعية ، وإن كان لم يشر إليهما .

هـ - تمتاز الظاهرة الاجتماعية بأنها تلقائية ، بمعنى أنها ليست من صنع فرد أو أفراد ، وإنما هي من صنع المجتمع ومن خلقه . وتظهر على مسرحه بصورة تلقائية ومن وحي « العقل الجمعي »

وعلى سبيل المثال ، فإن النظم الدينية التي يلتزم منها الإنسان معتقداته ، ومن ثم يستجيب للمثل الأخلاقية ومعايير الخير والشر والفضيلة والذيلة التي تتفق مع مبادئ تلك النظم الأسرية والقضائية والسياسية والاقتصادية ... نجد أن الفرد لا يتدخل في صنع هذه الأمور وما إليها ، بل إنه نشأ فوجدها وصب فيها أعماله وأفكاره متأثراً في ذلك بما يلقاه في منزله ومدرسته وبيئته التي يعيش فيها ، بمعنى أن هذه النظم والأوضاع قد نشأت منذ نشأة الحياة الاجتماعية بصفة طبيعية (١) .

وعلى هذا فإن الظواهر الاجتماعية تنطوي على صفات ذاتية من جنس خاص جداً ، وتنحصر هذه الظواهر في ضروب السلوك والتفكير والشعور . وهي توجد خارج شعور الفرد ، وقد زودت بقوة قهر تمكنها من فرض نفسها عليه . ومن ثم فليس من الميسور أن يخلط المرء بين هذه الظواهر وبين الظواهر الاجتماعية من جنس الأخيرة التي لا توجد إلا في داخل شعور الفرد وبسببه . ومن ثم فإن الظواهر الاجتماعية من جنس قائم بذاته .



ويجب أن نصفها دون سواها بأنها اجتماعية . وعليه فإن هذه الظواهر منطقة نفوذ خاصة بعلم الاجتماع (١) .

ونخلص من ذلك إلى أن للإنسان ثلاث طبائع ، ولكل طبيعة منها علم خاص بها ، بمعنى أن الإنسان يحب ويكره ويشعر ويتخيل ويتذكر ؛ وهذه مظاهر من حياته النفسية ... وعلم النفس هو الذى يتولى دراسة هذه الأمور ، كما أن الإنسان يأكل ويشرب وينام ، وهذه مظاهر من حياته البيولوجية ... ويقوم علم الحياة بدراستها ... وأخيراً فإن الإنسان لابد أن له يعيش فى أسرة وأن يتدين ويتعامل مع آخرين ويخضع لنظم قانونية واقتصادية وسياسية عامة ومقررة . وهذه الأمور من مظاهر حياته الاجتماعية ويتولى علم الاجتماع دراستها (٢) .

٦ - الظواهر الاجتماعية ، ظواهر عامة : لكن دوركايم أوضح المقصود من عمومية La generalité الظاهرة التى استنبطها بعضهم ، حيث قال إن العموم إحدى نتائج القهر ، فالظاهرة إنما تصير عامة لأنها تفرض نفسها على الأفراد فى سائر أنحاء المجتمع ، أو فى بعض قطاعاته الخاصة . ذلك أن الظواهر الاجتماعية تستمد أصولها من المظاهر الجماعية للمعتقدات والممارسات الجماعية ، بمعنى أن العمومية ليست هى العلاقة المميزة لهذه الظواهر . فالفكرة التى تتحقق فى شعور كل فرد ، لاكتسب لهذا السبب صفة الاجتماعية . ذلك أن هناك فرقاً جوهرياً بين الظواهر الفردية والاجتماعية ، حيث تشير الظواهر الاجتماعية إلى ضروب معينة من السلوك والفكر يتحقق لها الاستمرار ؛ فتتبلور كأنماط متميزة عن الحوادث الجزئية الفريدة التى أدت إليها . وكما لاحظ دوركايم ، فإن هذه الأنماط « الوقائع الاجتماعية » تصاغ فى بناء معين ، فتصبح حقيقة واقعة فى ذاتها ، مستقلة عن مظاهرها الفردية ، وبذلك تصبح أمام ظواهر

---

La domaine propre de la sociologie.

(١)

(١) الأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت . آراء فى طبيعة الظواهر الاجتماعية :

اجتماعية بالمعنى الدقيق لمصطلح « اجتماعي » ، ومع ذلك فان المظاهر الفردية قد تشير إلى ظواهر اجتماعية – نفسية تدخل في نطاق علم الاجتماع النفسى .

ومن ثم فان الظواهر الاجتماعية قد تستمر خلال وقت معين ، بل قد تستمر بفعل الزمن ، دون أن تعتمد على أساس واقعى من حياة المجتمع ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم الرواسب الاجتماعية .

هذا وتتخذ العمومية ثلاثة مظاهر هى :

- (أ) أن تنتشر الظواهر الاجتماعية في محيط مجتمع معين بصورة شاملة.
- (ب) أن يكون انتشارها في طائفة من المجتمعات التى تشابه في النوع وفي الظروف الطبيعية والمورفولوجية والاجتماعية .
- (ج) أن يكون انتشارها في نماذج اجتماعية متنوعة .

ولهذا الاختلاف في مظاهر العمومية أهمية كبرى بالنسبة لعلم الاجتماع حيث تكون لها فائدتها فيما يتعلق بأنواع القوانين وتصنيفها ومبلغ نطاق تطبيقاتها .

٧ – تمتاز الظواهر الاجتماعية بالترابط ، وهذا الترابط :

- (أ) قد يكون في الحاضر ، ويراد بذلك تأثير بعض النظم الاجتماعية في البعض الآخر ، ويكون ذلك أكثر وضوحا في النواحي الاقتصادية. ذلك أن هجرة الناس إلى المصايف تؤدي إلى زيادة السكان في المدن الساحلية ومن ثم ترتفع الأسعار في تلك المدن . ولذلك فان دوركايم يقصر تفسير الظواهر الاجتماعية على الظواهر الاجتماعية .

- (ب) وقد يكون ترابطا تاريخياً ، أى ترابط بين الماضى والحاضر ، ويتلخص في ظهور موجات اجتماعية تجيز تردد أو ترديد ظواهر أو نزعات جمعية كانت موجودة وقائمة في المجتمع في عهد معين مثل

عودة النظام الملكي في فرنسا بعد قيام الجمهورية في عهد نابليون وخلفائه من بعده ، ثم قيام الجمهورية بعد ذلك ، وكما هو الحال في ظاهرة المواضع .

(ج) وقد يكون الترابط دوليا ، مثل التأثير المتبادل بين الأمم واقتباس بعضها من البعض الآخر ، ويتحقق هذا عن طريق الفتح مثل سيادة اللغة العربية والدين الإسلامي في البلاد التي فتحها العرب المسلمون في صدر الإسلام ... وفي مجال الفنون المادية نجد - مثلا - أن اليونانيين اقتبسوا شكل ورسم المباني المصرية حيث انتشرت لديهم الأعمدة على نسق بناء أعمدة وأبنية معابد مدينة إسنا التي تحوى في كل منها ثمانية عشر عمودا وتنتهى أعلى الأعمدة بنقوش فنية رائعة ... بينما في مجال الفنون العقلية نجد - مثلا - أن أفلاطون كان تلميذا للمصريين في جامعة عين شمس القديمة ، وكذلك « سولون » ، وهذا يؤيد هجرة وترابط الظواهر الاجتماعية (١) .

٨ - تمتاز الظواهر الاجتماعية بخاصية الجاذبية . وهذه الخاصية عرض لها دور كايم في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « قواعد المنهاج في علم الاجتماع » وهو في معرض الرد على منتقديه بالنسبة لصفة القهر ( الإلزام ) فقد وصف دور كايم النظم الاجتماعية بأنها تفرض نفسها علينا ، ولكننا نتمسك بها طوعا في نفس الوقت . فهي تجبرنا ولكننا نتعلق بأهدابها . وهى تقهرنا على بعض الأمور ، فنجد أن منفعتنا تنحصر في تأدية هذه الظواهر لوظائفها ، وفي هذا القهر نفسه (٢) ومن هنا اشتق « بوجليه » صفة الجاذبية واعتبرها من أهم خصائص الظاهرة الاجتماعية . وهذه الجاذبية على نوعين :

(١) جاذبية شعورية كلها الحاسة ، تتردد من وقت لآخر في مناسبات معينة حيث يشعر الأفراد أنهم يتدخلون وتشتد وحدتهم في مجتمعهم ،

Ibid. p. xx.

(١)

(٢) Les Faits sociaux nous obligent et nous les aimons ; elles nous contraignent et nous trouvons notre Compte à leur fonctionnement et à Cette Contrainte même.

فيقبلون عليه ، وهذا نجده عادة في الأعياد والمواسم الدينية والوطنية ، فهي مناسبات تسود فيها البهجة ، فيتأكد ترابطهم وتتجسد الروح الاجتماعية بينهم .. ومن جهة أخرى فإن هذه الجاذبية الشعورية قد تكون محزنة مثل ذكرى الكوارث أو وفاة الزعماء ... ومثل هذا الترابط يكون من نوع أليم مثل عدوان سنة ١٩٦٧ الإسرائيلي .

(ب) جاذبية هادئة ، وهي جاذبية لا يسودها الشعور ، وإنما يدعمها العقل والاقتناع ، لأن المجتمع ونظمه لها الفضل على الأفراد ، من حيث أنه يورثهم تراثه الروحي من علوم وفنون وعادات وأعراف وتقاليد. وبهذا يتميز الإنسان على الحيوان ، ويتميز كذلك نوع وجوده الاجتماعي . ومن جهة أخرى يتأكد السمو الإنساني في نفوس الأفراد بانتمائهم إلى حضارة المجتمع ، ولهذا يشعر الأفراد في داخلية نفوسهم بفضل المجتمع وأنهم يمثلون أرقى أنواع الحياة بين سائر المخلوقات في الكون . وهذا ما يدعو الفرد دائماً ، إلى أن يتمثل المجتمع وتراثه في ذاته . وهذا ما يذكى أو يقوى في نفوسهم ؛ محبتهم له وانجذابهم إليه .

تلك هي الخواص المميزة للظواهر الاجتماعية . وهذه الخواص لا تنطبق على الظواهر والنظم الثابتة ، مثل الظواهر الدينية والأخلاقية والأسرية فحسب ، بل إنها تنطبق أيضاً على الظواهر المادية المورفولوجية ، وعلى التيارات والاتجاهات الجمعية المنبعثة في قلب الجماعة . فهذه الأمور وما إليها تمتاز بما تمتاز به الظواهر الثابتة من الخواص الذاتية السالفة الذكر .

وخلص دوركايم من تحديد خواص الظاهرة الاجتماعية إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية (١) بأنها « كل ضرب من السلوك يباشر نوعاً من

Ibid. p. 19.

(١)

L'est fait Social toute manière de fair, fixé ou nom.

Susceptible d'exercer sur l'individu une Contrainte extérieure ; ou bien encore, que l'est générale dans l'étendue d'une Société donnée toute en ayant une existence Propre, indépendant de ses manifestations individuelles.



القهر الخارجى على الأفراد ، . أو هى « كل سلوك يعم المجتمع بأمره وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التى يتشكل بها فى الحالات الفردية » . ومعنى ذلك أن الظاهرة الاجتماعية عبارة عن ضرب من السلوك العام ، واتجاهات وأساليب وأوضاع يصب فيها الإنسان تفكيره وأعماله . وليست هذه الظاهرة من صنع فرد أو بضعة أفراد، ولكننا من صنع المجتمع ، وهى عامة ولها كيان خاص مستقل عن الصور التى تتشكل بها فى الحالات الفردية ، ومزودة بقوة ملزمة ومجبرة .

وأشار دوركايم فى مقدمة الطبعة الثانية (١) من كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » إلى أن بعضهم قد عرف الظواهر بأنها « كل ما يحدث فى المجتمع وما يصدر عنه (٢) » أو بأنها كل ما يهم المجتمع وما يؤثر فيه على نحو ما (٣) . وأضاف دوركايم إلى ذلك أنه من غير الميسور استخدام هذه التعاريف كوسيلة إلى تحديد موضوع هذا العلم الناشئ . ولا بد للمرء إذا أراد استخدام هذه التعاريف من أن يكون قد تقدم فى دراسة الظواهر الاجتماعية تقدماً كبيراً . وأن يكون قد اهتدى من قبل إلى معرفة بعض الوسائل التى ترشده إلى مكان هذه الظواهر .

وعندما وجد دوركايم أن تعريفه للظاهرة الاجتماعية غير جامع من وجهة نظر البعض أضاف إلى ذلك ما يؤكد صحة تعريفه للظاهرة الاجتماعية ، بعملية التنشئة الاجتماعية والأساليب التى تتبع فى تربية الصغار . ذلك أن المرء إذا لاحظ الأشياء طبقاً لما توجد عليه فى الوقت الحالى وحسب ما كانت عليه دائماً فى الماضى ، رأى ، لأول وهلة ، أن جميع أنواع التربية تنحصر فى ذلك المجهود المتواصل الذى يرمى إلى أخذ الطفل بألوان من الفكر والعاطفة والسلوك التى ما كان يستطيع الوصول إليها

---

Ibid. p. XXI.

(١)

«Tous ce qui produit dans et par la Société».

(٢)

«Ce qui intéresse et affecte le groupe en quelque

(٣)

façon»

لو ترك وشأنه . وملخص ذلك أن الأسرة تضطر وليدها منذ حدثته إلى الأكل والشرب والنوم في ساعات معينة ، وتوجب عليه النظافة والهلوء والطاعة . ثم تجبره على التعلم ، وعلى مراعاة حقوق الآخرين ، وكذلك على احترام العادات والتقاليد Les Convenances ، وكذلك توجب عليه العمل وما إلى ذلك من الأمور . وإذا لم يشعر الطفل بهذا القهر كلما تقدم به العمر ، فإن السبب في ذلك يرجع إلى أن التهر يخلق لديه شيئاً فشيئاً ، بعض العادات والميول الداخلية التي تجعل التهر عديم الفائدة . ومع ذلك فإن هذه العادات لا تحل محل القهر إلا لأنها تصلر عنه .

هذا ومن رأى دوركايم أن خطوات عملية التنشئة الاجتماعية هذه هي أنسب الخطوات للسبب الآتي . وهو أن الموضوع الحقيقي للتربية ليس شيئاً آخر غير إعداد الكائن الاجتماعى (١) .

### ثانيا : علم الاجتماع وفروعه :

تناول دوركايم ميدان علم الاجتماع — بعد تحديد ظواهره — وحاول تصنيف موضوعاته الجزئية بصورة تجعل من كل مجموعة من الموضوعات الجزئية فرعاً لعلم الاجتماع العام (٢) . وكان في تناوله لهذا الموضوع يعتبر أن تلك محاولة سابقة لأوانها ولكنها ضرورية . وعلى ذلك فقد قسم هذه الفروع إلى فروع أساسية وأخرى فرعية .

### الفروع الرئيسية لعلم الاجتماع :

وكان أول مالفت نظره أن البيئة المحيطة بالإنسان ، أى الناحية المادية ، بما تشتمل عليه من بشر وماء وجماذ وهواء ... تؤثر في الإنسان بصورة ما ،<sup>٣</sup>

Ibid. p. II.

(١)

Durkheim, E.; De la méthode dans les Sciences.

(٢)

T., I, Paris, 1928, p. 326.

ومن الضروري أن يكون هناك علم من فروع علم الاجتماع للدراسة هذه الموضوعات ، ولذلك اقترح علم « المورفولوجيا الاجتماعية » morphologie للدراسة مادة المركب الجمعى وبنيته ؛ من أجل التوصل إلى الأسباب العميقة الكامنة فى طبيعة الحياة الاجتماعية ، ولأ نسيا أسباب كثافة وخلخلة السكان فى المناطق المختلفة ، وكذلك أسباب الهجرة وعوامل التحضر ، ونشأة المدن ونموها وتخطيطها وقيام الوحدات المحلية والريفية.

أما عن الناحية الاجتماعية فى المجتمع ، أى مظاهر الحياة الاجتماعية ووجوه نشاط الأفراد فى حالة الاجتماع ، فقد خصص لها علم الوظائف الاجتماعية Physiologie Sociale ، ويتميز هذا العلم بالدقة الشديدة لنشأبك موضوعاته مع موضوعات بقية فروع علم الاجتماع الأخرى .

أما عن الدين وطقوسه ومراسيمه ، باعتباره أهم الظواهر الاجتماعية ، فقد خصص له دوركايم ، علم الاجتماع الدينى .

وبالنسبة للأخلاق باعتبارها مجموعة من الآراء والعادات والتقاليد التى يخضع لها الأفراد فى معاملاتهم مع بعضهم البعض ، فقد خصص لها شعبة اجتماعية لدراستها وهى : علم الاجتماع الأخلاقى ، Sociologie Morale وهو العلم الذى يتناول الظواهر الأخلاقية والاجتماعية التى يمكن دراستها دراسة موضوعية ، أى دراسة تقوم على الملاحظة والتحليل التاريخى المقارن .

وبالنسبة للناحية التشريعية والقضائية وما تقوم به من أدوار اجتماعية فى المجتمع ، فقد خصص لها « علم الاجتماع القانونى » juridique Sociologie وبذلك يكون هذا الفرع مع الفروع السابقة بمثابة روح القانون ودعامته .

أما عن ظواهر إنتاج وتوزيع وتبادل الثروات ، وكل ما يتصل بالنظم الاقتصادية ، فقد خصص لها « علم الاجتماع الاقتصادى » Sociologie Economique .

## الفروع الفرعية لعلم الاجتماع :

ومن أهمها : « علم الاجتماع اللغوى : Sociologie linguistique »  
أى العلم الذى يدرس الظواهر اللغوية دراسة تحليلية ، باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية ومظهر من مظاهر حياة الجماعة .

وبلى ذلك « علم الاجتماع الجمالى » Sociologie Esthétique وموضوعه دراسة الفنون من الوجهة الاجتماعية من حيث أهمية الفن فى المجتمع ؛ ومن حيث وظائفه ، ومن حيث نشأته وتطوره وعلاقاته مع النظم الاجتماعية الأخرى ، وكل ما يربط الفن بالمجتمع (١) .

وهكذا نرى أن علم الاجتماع لا يقتصر على موضوع واحد كما تصوره « كونت » وإنما ينطوى على كثير من الشعب التى تجعل منه دائرة من المعارف الاجتماعية التى يتطلب الأمر أن يحيط بها طالب علم الاجتماع بصفة عامة ، وأن يتخصص فى شعبة منها . ومن هنا كان من الضرورى أن يكون هناك ما يسمى « بعلم الاجتماع العام » أى العلم التركيبى الذى يجمع النتائج والقوانين العامة التى تصل إليها فروع علم الاجتماع ، مهما تباينت مقدمات تلك النتائج وأساليب استنباط تلك القوانين .

وعلى هذا فإن علم الاجتماع — كما يراه دوركايم — ينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى :

القسم الأول : علم الاجتماع العام : Sociologie générale ويشمل فلسفة العلم .

القسم الثانى : المورفولوجيا الاجتماعية وتنشعب إلى :

(١) جغرافية البيئة وسكانها وعلاقة ذلك بالتنظيم الاجتماعى .

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت : « الفن وعلم الاجتماع الجمالى » مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٥ ، المقدمة .



(ب) دراسة السكان من حيث كثافتهم وتدخلهم على مساحة المجتمع.

القسم الثالث : علم الوظائف الاجتماعية ويتشعب إلى :

- (أ) علم الاجتماع الديني . (ب) علم الاجتماع الأخلاقي .
- (ج) علم الاجتماع القضائي . (د) علم الاجتماع الاقتصادي .
- (هـ) علم الاجتماع اللغوي (و) علم الاجتماع الجمالي .

تلك هي تقسيمات دوركايم لعلم الاجتماع وفروعه ، وقد أضاف لها تلاميذه ومعاونوه وسائر علماء الاجتماع من بعده فروعاً أخرى لا تقل أهمية عن هذه الفروع .

ثالثاً : منهاج دوركايم للبحث في علم الاجتماع :

وجد دوركايم أن السابقين عليه قد اهتموا بتحديد منهاج خاص لعلم الاجتماع لا سيما - كونت - لكنهم جميعاً لم يعرفوا الظاهرة الاجتماعية ولم يحددوا موضوعات العلم بصورة دقيقة ، ومن هنا فقد اهتم دوركايم باستكمال الثغرات السابقة ، وحدد بصورة دقيقة منهاجاً وضعياً لعلم الاجتماع ، يطلب فيه من الباحث الاجتماعي ضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها « أشياء » أي على أساس أنها أشياء تقدم نفسها للملاحظة كنتظة بداية للعلم (١) ، وقواعد منهاج دوركايم هي :

- ١ - ضرورة محور الباحث الاجتماعي بصفة مطردة من كل فكرة سابقة يعرفها عن الظاهرة موضوع الدراسة (٢). وهذه هي قاعدة الشك Le doute methodique عند ديكارت Des cartes . وفكرة التحرر من الأصنام Idoles عند « بيكون » Bacon

---

(١) Durkheim, E. «Les Règles ...» Op. Cit., pp. 35, 45.

(٢) Le première de Ges Corolaires est que ; Il Faut

«écarter systematiquement toutes les prénotions. (p. 40).

٢ -- ضرورة وتركيز الدراسة في موضوع البحث على مجموعة من الظواهر التي سبق تعريفها ببعض الخواص الخارجية المشتركة بينها ومن الواجب أن ينصب نفس البحث عن كل الظواهر التي تتوافر فيها شروط ذلك التعريف . وهذه القاعدة خاصة بتصنيف الظواهر الاجتماعية في طوائف متجانسة كظاهرة الجريمة ، الأسرة ، العشيرة ، العائلة الأبوية . . . إلخ . ويقتضى ذلك تحديد المصطلحات العلمية التي تعبر تعبيراً دقيقاً عن طبيعة الظواهر (١) .

٣ - ضرورة قيام الباحث الاجتماعي عند شروعه في دراسة طائفة من الظواهر الاجتماعية ببذل أقصى الجهود في ملاحظة هذه الظواهر من الناحية التي تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية (٢) ، وهذا شرط ضروري حتى يمكن التوصل إلى الصفات الثابتة التي تتيح لنا فرصة الكشف عن حقيقة الظواهر الاجتماعية ، ومن ثم تسمح لنا بالكشف عن القانون الذي تخضع له .

تلك هي القواعد الثلاث التي أشار إليها دوركايم كأساس لمنهجه في علم الاجتماع .

خطوات منهج دوركايم في علم الاجتماع :

أدرك دوركايم بوضوح تام أن علماء النظرية الاجتماعية من قبله قد أهملوا إلى حد بعيد مشكلة البحث عن المنهج الملائم لدراسة الظواهر

---

(١) «Ne jamais prendre pour objet de recherches qu'un groupe de phénomènes préalablement définis par certains caractères extérieurs qui leur sont communs et comprendre dans la même recherche. Tous Ceux qui répondent à cette définition» p. 45.

(٢) «Quand, donc, le Sociologie entreprend d'exploiter un ordre quelconque de faits Sociaux, il doit S'efforcer de les considérer par un côté ou ils se présentent isolés de leur manifestations individuelles.

الاجتماعية وتحليلها . ذلك أن كونت قد عالج مسألة المنهاج . ولكن معالجته تميزت بالغموض : لأنها دارت أساساً حول تأكيد نزعة الوضعية . وكذلك اهتم سبنسر بمناقشة إمكانيات الدراسة الاجتماعية العلمية بالصعوبات التي تواجهها . على حين أن مناقشاته كانت غامضة أيضاً ، لاسيما ما يتعلق منها بالمنهاج الجديد لعلم الاجتماع .

ذلك المنهاج الذي يتطلب من الباحث أن يتخلى تماماً عن تصورات المسبقة عند ملاحظته للظواهر . وهذا يعنى أن على عالم الاجتماع أن يتجرد تماماً عن الأفكار الشائعة ، التي تسيطر على تفكير رجل الشارع ، أو كما يقول دوركايم « إن عليه أن يتحرر — دفعة واحدة — من سيطرة تلك المقولات الواقعية التي اكتسبت قوة من خلال تعودنا عليها منذ زمن بعيد » ثم إن عليه أن يحدد موضوع كل بحث في علم الاجتماع بحيث يغطي مجموعة من الظواهر التي أمكن تحديدها في ضوء خواصها الخارجية والعامة :

هذا وتتلخص خطوات هذا المنهاج فيما يلي :

- ١ — دراسة مكونات الظاهرة وتحديد عناصرها لتيسير فهمها .
- ٢ — دراسة أشكال الظاهرة في كل مرحلة من مراحل تطورها ، لربط ماضي الظاهرة بحاضرها بطريقة وضعية .
- ٣ — دراسة علاقة الظاهرة بالظواهر الأخرى المشابهة وغير المشابهة لها .
- ٤ — الاستفادة من منطق المقارنة بين الظاهرة والظواهر الأخرى :
- ٥ — التعرف على الوظيفة التي تؤديها الظاهرة الاجتماعية وتطوير تلك الوظيفة في مختلف المراحل .
- ٦ — تحديد القوانين التي يتم استخلاصها من الدراسة بصورة دقيقة ، باعتبارها الهدف الرئيسي للعلم .

وقد تصاغ هذه القوانين في صور كمية تعبر عن الظاهرة بالأرقام، أو في صور كيفية تحدد الخواص والصفات العامة والدعائم الأساسية التي تقوم عليها الظاهرة . . . وهذا كله يؤدي إلى تدعيم شخصية العلم بين العلوم الأخرى .

تلك هي خطوات منهج دوركايم ، ومنها يتضح أنه يهتم بالتاريخ، كما أنه أيضاً يركز على المقارنات . ومن هنا فإنه يرى ضرورة توسيع نطاق المقارنة بين المجتمعات المتشابهة والعصور المتعددة ، حتى تأتي القوانين في صورة شاملة ودقيقة ومعبرة عن ظروف الظاهرة أو الظواهر الاجتماعية محل الدراسة . وتتخذ المقارنة لدى دوركايم ثلاثة صور هي :

١ - أن تكون المقارنة لظاهرة ما - ولتكن الانتحار - في أثناء عصر يمتد امتداداً كافياً ، وبين التغيرات التي تطرأ على هذه الظاهرة نفسها ، تبعاً لاختلاف الأقاليم والطبقات والمساكن القروية أو الحضرية Ruraux ou urbains Les habitats وتبعاً لاختلاف الجنس والعمر والحالة الشخصية ، وغير ذلك من الأمور (١)

٢ - أن تكون المقارنة بين نظم سائدة في مجموعة من المجتمعات المتجانسة من حيث الدرجة والنوع ، و لاسيما إذا كنا بصدد دراسة أحد التيارات الاجتماعية Courts sociaux التي تعم المجتمع بأسره والتي تختلف صورها من مكان لآخر (٢) .

٣ - أن تكون المقارنة بين نظم سائدة في مجتمعات متمايزة وغير متشابهة وليست من شكل اجتماعي واحد . وبذلك يكون هناك مجال أكثر اتساعاً للمقارنة . ومن هنا يمكنه الإجابة عن هذين التساؤلين :

---

Ibid. p. 199.

(١)

Ibid. p. 167.

(٢)



(أ) هل تتطور نفس الظاهرة من الناحية الزمانية على نمط واحد لدى كل من هذه الشعوب على حدة ؟

(ب) وهل تخضع الظاهرة لنفس الظروف لدى جميع هذه الشعوب ؟

ومن هذه المقارنة يستطيع الباحث أن يحدد أعمار المدن وأسباب تخضرها مثلاً فعل دوركايم في تحديد أعمار مدن روما وأثينا وإسبرطة من خلال تتبع المراحل التي مرت بها العائلة البطريكية (١) *La Famille patriarcale*.

ومن هذه القواعد المنهجية السالفة الذكر ينتهي دوركايم إلى أن علم الاجتماع ينبغي أن يصبح علماً اجتماعياً مقارناً ، طالما أنه لا يكتفي بمجرد الوصف ، بل يسعى إلى دراسة الظواهر الاجتماعية . ولا سيما أن هذا هو الأسلوب العلمي الصحيح ، حيث يتطلب مقارنة المجتمعات خلال مرحلة تطورية واحدة . هنا نلاحظ أن دوركايم الذي رفض فكرة المنهاج التاريخي عند كونت باعتبارها غير صالحة ، لأن مجرد تتبع التقدم في تطوره لا يقدم لنا دليلاً على العلية . ويرجع ذلك إلى أن العلية تمثل علاقة ضرورية بين طرف سابق ووضع لاحق للظواهر ، ولا يمكننا الوقوف على مثل تلك العلاقة إلا بعد مقارنة أكثر من حالة واحدة . . . أقول نلاحظ أنه يحاول اختبار مسلكه الخاص في البحث في ضوء افتراضات كونت وسبب سر عن التطور التقدمي ، بالرغم من أنه لا يتفق معهما في منهاج البحث .

ولعل ذلك هو الذي دفع دوركايم إلى الاهتمام بتأكيد فوائد الطريقة التي أطلق عليها جون ستيوارت مل طريقة التلازم في التغير *Concomitant variation* وتذهب هذه الطريقة إلى أنه إذا كان التغير في متغير معين مثل « معدل الانتحار » يصاحبه تغير آخر مثل « الانتماء الديني » مثلاً ، فإن هذا

التلازم في التغير قد يرجع إلى ارتباط سببي مباشر بين المتغيرين ، أو إلى ارتباط بينهما من خلال ظاهرة اجتماعية أساسية ، ولتكن مثلاً « درجة التضامن الاجتماعي في الجماعة » هذا ولقد كانت معظم الأعمال الأمبريقية التي قام بها « دوركايم » تهدف إلى إثبات وجود علاقات سببية وفقاً لهذه الطريقة الدقيقة التي أضافها إلى المنهج المقارن .

وترتباً على ذلك يرى أن علم الاجتماع لا ينبغي أن يكتفى بهذا الجانب اليسير من المنهج العلمي وهو البحث عن العلاقات السببية بين الظواهر ، وإنما على عالم الاجتماع أن يعنى بالبحث أيضاً عن الوظيفة التي تؤديها الظاهرة الاجتماعية إلى جانب اهتمامه بالكشف عن أسبابها الكافية . والنزعة الوظيفية عند دوركايم هي بديل الطريقة الغائية Tecnological method التي تكشف عنها كتابات كونت ومبسنر . تلك الطريقة التي تفترض أنه يكفي لتفسير الظواهر الاجتماعية أن نقف على قدرتها على إشباع الرغبات الإنسانية . وهذا في رأيه خطأ واضح ، على اعتبار أن الرغبات الإنسانية ذاتها لا تخضع لضروب من التغير ، كما أن الظواهر الاجتماعية لا تفقد كيانها حتى بعد أن تنتهي فائدتها الأصلية .

ويلجأ دوركايم في تفسيره لمفهوم الوظيفة إلى استعارة بعض التصورات البيولوجية ، فهي في رأيه تشير إلى نوع من الارتباط بين واقعة معينة وحاجات الكائن العضوي . ويعبارة أخرى فإن وظيفة الظاهرة الاجتماعية هي خلق نوع من التقابل بينها وبين الحاجات العامة في المجتمع . فوظيفة ظاهرة تقسيم العمل على سبيل المثال هي تحقيق التكامل في المجتمع الحديث ، غير أن ذلك لا يعني أن تقسيم العمل قد وجد بصفة أساسية لتحقيق هذا الدور ، كما أنه ليس من الضروري أن تنطوي هذه الوظيفة على منفعة أو فائدة تعود مباشرة على الفرد . ذلك أن المهمة الأساسية لتحليل الوظيفي إذن هي الكشف عن الكيفية التي يسهم بها نظام اجتماعي معين أو ظاهرة

اجتماعية بعينها في تحقيق واستمرار الكيان الاجتماعي، وتلك هي الرسالة المنهجية الرئيسية في رأى دور كايم ، والتي يتعين إنجازها لكي يتمكن من فهم النظام الاجتماعي من حيث استمراره في الوجود ، وما يطرأ عليه من تغير وتعديل . هذا وتبنى المدرسة الوظيفية المعاصرة في علم الاجتماع والانثروبولوجيا وجهة النظر هذه.

#### رابعا : نظريات دور كايم في علم الاجتماع :

تتميز بحوث دور كايم بالثراء ، حيث كانت له نظريات متعددة في مختلف الموضوعات الاجتماعية . ومن أهمها :

##### ١ - في طبيعة وشكل المجتمع

رفض دور كايم - انطلاقا من تعريفه للظاهرة الاجتماعية - رفض الأخذ بنشأة المجتمع على أساس التعاقد ، أو على أساس قوانين التطور البيولوجي ، أو على أساس التقليد ، كما نرى ذلك في المدرسة النفسية ... وأكد أن المجتمع ينشأ تلقائيا ، بمعنى أن الحياة تنشأ بصفة طبيعية وهي من طبيعة جديدة مغايرة لطبائع الأفراد .

أما عن تقسيمه للمجتمعات (١) ، فقد كانت نظريته في هذا التقسيم تقوم على المبدأ التالي : « يجب علينا أن نبدأ بتصنيف المجتمعات بناء على مايلو من درجة تركيبها ، وذلك بأن نتخذ أبسط المجتمعات تركيبا ، أو المجتمع المكون من جزء واحد أساسا لهذا التصنيف ، ويجب علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التي يحتوي عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناء على وجود اندماج تام بين الطوائف الأولية التي يتركب كل نموذج منها ، أو عدم وجود هذا الاندماج التام » (٢) .

---

(١) Ibid., p. 109.

(٢)

On Commencera par Classer les sociétés d'après (٢)  
le degré de Composition qu'elles présentent en prenant pour base la Société parfaitement simple ou a Segment unquera l'intérieur de ces classes, on distinguera des variétés différentes suivant qu'il se produit ou non une Coalescence Complete des Segmemis initiaus

وبناء على هذه النظرية يمكن تقسيم المجتمعات إلى :

(أ) مجتمعات ضيقة النطاق : وهي مجتمعات تخلو من التراكيب الاجتماعية المتداخلة ، كما تخلو من تقسيم العمل ، بمعنى عدم وجود تخصصات واضحة للأفراد ، وإنما المجتمع كله يتحرك ككتلة واحدة من خلال أدواته لأنشطته .

ويذهب «دوركايم» إلى أن أول شكل اجتماعي يمكن تصوره أو افتراضه لنشأة الحياة الاجتماعية هو « الترابط أو المعشر » Horde ثم العشيرة Clan ثم الاتحاد Phratric وأخيراً القبيلة Tribu ، وقد تعدد الوظائف بصورة محدودة ضيقة النطاق ، في أكثر الأشكال تطوراً وتعقيداً وهي القبيلة . وبالرغم من ذلك فإنها تبقى هيئة واحدة لا تقبل التجزئة لعدم ظهور مبدأ توزيع العمل بصورة واضحة . . وكل هذه الأشكال يصفها دوركايم بالمجتمعات البدائية أو المتخلفة .

(ب) مجتمعات واسعة النطاق : وهي مجتمعات تتميز بالتركيب المعقد ، وبالحضوع لقاعدة تقسيم العمل ، ومن أمثلة ذلك المجتمعات التاريخية مثل المدن اليونانية والرومانية ، والامبراطوريات القديمة مثل الامبراطورية الرومانية ، وتغلب على هذه المجتمعات سيادة العرف والتقاليد والخضوع لسلطان العادات الاجتماعية .

## ٢ - نظرية دوركايم في الدين :

رفض دوركايم في كتابه « الأشكال الأولية للحياة الدينية » ما انتهى إليه كل من سبنسر وتايلور من أن « الانيميزم Animism » أو عبادة الكائنات الروحية التي تتمثل في الآلهة والملائكة وأرواح الموتى ، في المجتمعات البدائية . هي الصور الأولية للدين . وأن الاتجاه إلى عبادة المظاهر الطبيعية انبثق عن هذا الاتجاه ، كما رفض ماذهب إليه ماكس مولر Muller من أن الصورة الأولية تتمثل في الطبيعة Naturism أو عبادة قوى الطبيعة التي تتمثل في



الشمس والكواكب والقمر والنار والأشجار ، رفض دور كايم هذه النظريات لأنها من وجهة نظره لا تستطيع التمييز بين :

( أ ) ما هو مقدس ، أى الأشياء التى يحددها الإنسان ويعزلها عن غيرها ، نظراً لطبيعتها الخاصة مثل المعتقدات الدينية والطقوس والمعبودات ، مع ملاحظة أن دائرة المقدس تختلف في مداها اختلافات توافق مع تنوع الديانات ، هذا ويكتسب المقدس أهميته من خلال تمييزه عما هو دنس Profane وفالشىء المقدس هو ذلك الذى لا يمكن أن يمسسه الدنس ، لأن له حصانة خاصة .

( ب ) وما هو دنس ، ويمثل عند دور كايم نقطة بداية حقيقية فى دراسة الدين ، أى الذى يفسر الدين تفسيراً متطرفاً ، باعتباره ضرباً من التخيل لا ينهض على أساس واقعى .

وبذلك انتهى دور كايم إلى الأخذ بالتوتمية Totemism كما تسود فى قبيلة الأرونكا باعتبارها أكثر صور الدين بساطة . وتشير التوتمية إلى اعتقاد داخلى فى قوة غيبية ( أو مقدسة ) وفى مبدأ يحدد مجموعة من الجزاءات ، بتعين تطبيقها على كل من يحاول انتهاك المحرمات Taboos ويعمل فى الوقت نفسه على دعم المسؤوليات الأخلاقية فى الجماعة ، بل ويضفى حياة على التوتم ذاته . ويرمز التوتم — سواء أكان حيواناً أو نباتاً أو شيئاً طبيعياً إلى هذا المبدأ التوتمى المقدس من ناحية ، وإلى الجماعة أو العشيرة من ناحية أخرى .

ومعنى ذلك كله أن من الضروري أن نعرف الدين باعتباره نسقاً من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة ، وأن هذه المعتقدات والممارسات هى التى توحد بين الأفراد وتحقق بينهم نوعاً من التكامل الأخلاقى يتجسد فى جماعة دينية معينة ( مثل جماعة المسجد أو الكنيسة ) وبذلك تتحقق المشاركة الجماعية فى المعتقدات التى تعد بدورها عاملاً أساسياً فى نمو الدين .

ويخلص من ذلك إلى أن الوظيفة الأساسية للدين تتمثل فى تحقيق التضامن الاجتماعى وتدعيمه والمحافظة عليه ، بل إنه يؤكد فوق ذلك كله أن الدين سوف يبقى ، طالما تحقق للمجتمع بقاؤه واستمراره . وذلك لاعتقاده بأن

هناك نوعا من التماثل فيما يتعلق باتجاهات الناس نحو الله والمجتمع . ذلك التماثل الذى يخلق لدى الفرد إحساساً بالآلوهية نحو المجتمع ، وإن كنا نعتقد أن المجتمع شيء دنيوى والإله كائن مقدس ليس له مكان .

### ٣ - نظرية دوركايم فى المعرفة :

تتلخص نظرية دوركايم فى المعرفة الإنسانية فى أن الحياة العقلية ومبادئ الفكر ترجع إلى أصول اجتماعية ، وهى من نتاج العقل الجمعى ومن خلقه . وقد كان الجانب العقلى آخر معاقل الدراسات الفلسفية إلى ما قبل نظرية دوركايم السالفة الذكر ، حيث درس هذه الناحية وحللها فى ضوء منهاجه الاجتماعى وأدخلها بذلك فى نطاق علم الاجتماع .

### ٤ - نظرية دوركايم فى الأسرة :

تناول دوركايم الأسرة بوصفها أول وحدة من وحدات المجتمع ، حيث طبيعتها ووظائفها وأشكالها . وقرر أن الاجتماع الأسمى لا يقوم على الغريزة ودوافع الطبيعة والقرابة الدموية ، وإنما على أساليب يرتضيها العقل الجمعى وتدعو إليها الحياة الاجتماعية ذاتها . وبالنسبة لنطاق الأسرة ، فقد قرر أنه تطور من الاتساع إلى الضيق . أى من الشكل التوتى إلى الشكل الأبوى الكبير لدى اليونان والرومان ، ثم إلى الأبوى الصغير فى الإمبراطورية الرومانية .. ثم إلى الأسرة الزوجية ( الثنائية ) فى العصر الحاضر . وبالنسبة لوظائف الأسرة فقد تطورت أيضاً من الأوسع إلى الواسع ، ثم إلى الضيق فالأضيق بمعنى أنها كانت تقوم بوظائف متعددة . وقد سلبها التحضر الاجتماعى كل وظائفها ماعدا الوظيفة الأخلاقية التى تدور حول تلقين النشء آداب الأسرة وعرفها وتقاليدها ودينها والحرص على أملاكها والدفاع عن مصالحها ، والثأر لشرفها وكيانها وإشاعة المشاركات الوجدانية والاحترام المتبادل بين أعضائها . وأضاف إلى ذلك نظريته فى القرابة داخل الأسرة .

### ٥ - نظرية دوركايم فى الانتحار :

ربط دوركايم فى دراسته المونوجرافية الواسعة بين الانتحار Suicide وبين نظريته فى القهر الاجتماعى فى أكثر صورها حدة ، تلك التى ترتبط

أيضاً بتصوراته عن العقل الجمعى . وفى ظل هذا الارتباط وفى ضوء ما أكدته كيتليه من أهمية المناهج الكمية وضرورتها فى علم الاجتماع بل وفى العلوم الإنسانية كافة ، حاول دور كايم أن يدرس بدقة - وبقدر كبير عن الفطنة الإحصائية فى زمانه - معدلات الانتحار فى قطاعات متنوعة من سكان أوروبا ، وقد كان استخدامه لهذا التحليل الإحصائى الواسع النطاق ، ينطوى على هدفين : الأول يتمثل فى نقد النظريات التى حاولت تفسير تباين معدلات الانتحار بين الجماعات على أسس نفسية أو بيولوجية أو مناخية ، وقد حقق فى ذلك نجاحاً له أهميته . أما الهدف الثانى فهو تدعيم تفسيراته النظرية والسوسيولوجية بشواهد واقعية ملائمة ، وذلك بالتوصل من هذه الدراسة إلى القانون الاجتماعى الذى ملخصه : إن الميل إلى الانتحار يتناسب تناسباً عكسياً مع درجة التكامل فى الهيئة الدينية ، ومع درجة التماسك فى الأسرة ومع درجة التوحيد (الوحدة) فى الهيئة السياسية ، فكلما قويت هذه الهيئات الثلاث ( الدين والأسرة والدولة ) واشتدت سلطتها على الأفراد الذين ينتمون إليها كلما قل عدد المنتحرين . ولكن إذا ضعف كيانه ووهنت سلطتها وضمحل نفوذها ، وتحرر الأفراد من رقابتها ، وانهار الشعور الجمعى فى نفوسهم ، وتغلبت الروح الفردية ومن ثم لا يجدون فى نفوسهم أثراً للوازع الدينى أو العائلى أو الحكومى ، فإنهم يتصرفون حسب إرادتهم الخاصة ، وهنا يكثر الانتحار وتشتد موجته (١) ولعل النواحي الدينية والقومية والأخلاقية هى أهم الجوانب التى تؤدى قوتها إلى تقليل الانتحار ، والعكس صحيح :

وفد صنف دور كايم أنماط الانتحار إلى ثلاثة : منها الانتحار الأنانى Egoistic وهو الذى ينتج عن ضعف تكافل الجماعة نسبياً ، ويسود بوجه خاص فى الجماعات التى تقل فيها قوة الروابط الاجتماعية بشكل ملحوظ ،

---

(١) انظر تفاصيل الانتحار بالأرقام فى كتابنا بعنوان قواعد البحث الاجتماعى للطبعة الثانية : مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة ١٩٧٤ صفحة ٣٣٩

بمعنى أنه على سبيل المثال أكثر انتشاراً بين غير المتزوجين وأتباع المذهب البروتستانتي .. والانتحار المعيارى Anomic وهو النمط الثانى الذى ينجم عن انهيار المعايير الاجتماعية ، المصاحبة للتغيرات الهائلة والمفاجئة التى تعتبر من مميزات العصر الحديث .. أما النمط الثالث فهو الذى ينجم عن قوة التضامن الاجتماعى ويطلق عليه الانتحار الغيرى أو الإيثارى Altruistic والذى تزداد معدلاته بين أفراد المجتمعات البدائية وفى التنظيمات العسكرية الحديثة.

غير أن دور كايم فى هذه الدراسة ، كان أكثر تطرفاً فى نزعه الواقعية السوسيولوجية . حيث أشار إلى ما أطلق عليه « تيارات الانتحار » Suicidal Currents باعتبارها اتجاهات جماعية تسيطر على الأفراد وتجرفهم فى تيارها العارم ، ومن ثم يمكننا تفسير السلوك الانتحارى فى أوقات معينة كنتيجة لهذه التيارات . ومع ذلك فإن أهمية دراسته هذه تكمن فى إبرازها لدور النظرية السوسيولوجية فى العلم الأمبيريقى .

نخلص من هذا إلى أن دور كايم قد توصل إلى نظريات علمية فى مجال علم الاجتماع لها قيمتها ، ولكن يؤخذ عليه أنه لم يوضح ما يقصده بالقهر الاجتماعى بالتفصيل ، حتى أن معاصريه اتهموه بأنه يؤله المجتمع فى شخصية « الأنا الاجتماعى » ويحقّر من شأن « الأنا الفردى » مما جعله يعاود ويوضح أن هذا القهر لا يشعر به الناس مثلاً لا يشعرون بالضغط الجوى ... أما عن تقسيمه لعلم الاجتماع وفروعه فقد أغفل كثيراً من الدراسات الهامة مثل دراسة المجتمعات المتخلفة ، والاجتماع الأسرى والسياسى والريفى والحضرى والتربوى ... فهذه كلها كان عليه أن ينشئ لكل منها فرعاً من فروع علم الاجتماع . وكذلك لم يخصص للطبقات الاجتماعيه جانباً فى نطاق علم الوظائف الاجتماعية ليصل بهذا العلم إلى التكامل ، مع أنه تناول كثيراً من مشاكل العمال والفلاحين التى حفل بها عصره فى كتابه « الاشتراكية » ... وبالنسبة لتقسيمه للمجتمعات فقد توقف عند الإمبراطوريات القديمة . وقد استكمل أستاذنا الدكتور عبد العزيز عزت هذا التقسيم ، حيث أضاف المجتمعات



الإقطاعية ونشأة القوميات والدول الحديثة ثم الإمبراطوريات الحديثة والمجتمع الدولي .

أما عن نظريته في المعرفة فهي تحط من قيمة العقل الأخلاقية ولا تفسر طبيعة ذلك العقل ... بينما نظريته في الدين قد أرجعت الأديان إلى أصل أرضي وأغفلت الأديان السماوية ، مما يستحيل معه التسليم بها ... وبالنسبة لرأيه في الأسرة ، فقد ركز على الوظيفة الأخلاقية للأسرة دون الاهتمام بوظيفتها التربوية « التنشئة الاجتماعية » .

وعلى الرغم من ذلك فإن نظريته السوسولوجية قد تميزت بقدر كبير من الاتساق ، مما جعلها تشغل مكانة بارزة ، وتؤثر في الأجيال التالية من الباحثين ، لا في نطاق أوروبا فحسب ، بل في الولايات المتحدة الأمريكية وبقية دول البحر الأبيض المتوسط . ويرجع السبب في ذلك إلى قدرة دور كايم على تقديم إجابات واضحة ومحددة للمشكلات الرئيسية في النظرية السوسولوجية . ومن جهة أخرى فإن من المؤكد أن مبالغة دور كايم في اتجاهه السوسولوجي كان لها دور إيجابي في مساهماته الأساسية في نظرية علم الاجتماع ومنهاجه . فقد كشف على نحو واضح أن الظواهر الاجتماعية وقائع قائمة بذاتها ، كما أوضح الأهمية الاجتماعية والثقافية لتقسيم العمل ، وحلل طبيعة التضامن الاجتماعي ونتائجه المتعددة ، وأظهر دور الضغوط لاجتماعية على السلوك الإنساني وهو ما لم يكن واضحاً من قبل . بالإضافة إلى ذلك فإنه يتفق مع ماكس فيبر على ضرورة اهتمام علماء الاجتماع بالقيم والمعايير والمبادئ في الحياة الاجتماعية ، كما تعرض لكثير من المشكلات المنهجية المعقدة ، وأثبت عملياً أهمية البحث لأمبيريقى في علم الاجتماع (١) .

---

Timasheff, N. S. ; Op. Cit.,



## الفصل الرابع عشر

### الموقف الحالي

### للفكر الاجتماعي الاسلامي

عرضنا في الفصل الرابع من هذا الكتاب للفكر الاجتماعي الإسلامي في صورته الأولى . وتأكدت لنا ملائمة هذا الفكر لإنسان القرن الأول الهجري ، واتساقه مع ثقافته ومستواه الحضاري . . . ولكن في أيامنا هذه ارتفعت الأصوات التي اتجهت في ثلاثة اتجاهات تبدو متضاربة وهي :

- أحدها يطالب بالعودة إلى الفكر الاجتماعي بالصورة التي كان عليها ( المدرسة السلفية ) .
- والثاني يطالب برفض هذا الماضي واستلهام الفكر الاجتماعي الحديث .
- والثالث يدعو إلى التوفيق بين الفكر الاجتماعي القديم والفكر الاجتماعي الحديث .

ولا يسعنا وقد تناولنا أساسيات الفكر الاجتماعي الإسلامي بالصورة التي كان عليها ، والتي لا تزال قائمة لدى علماء الدين ، مع تجنب علماء الاجتماع الانزلاق إلى البحث في المجالات الدينية الاجتماعية حتى لا يتعرضوا لسهام الاتهامات بالعمالة والإلحاد ومعاداة الدين والتنطع فيما لم يتخصصوا فيه . . . ولكنني كأحد المتخصصين في علم الاجتماع رأيت أن أعرض وجهة نظري هنا حتى لا تنسع الهوة بين الدين والمجتمع أكثر مما هي عليه الآن ، ولتكن النتيجة ما تكون .

إن الفكر الاجتماعي الإسلامي هو البوصلة التي يهتدى بها المسلمون في بحار ومحيطات النظريات المعرفية التي تحيط بهم من كل جانب ، فضلاً عن التدعيم الذي تلقاه بعض هذه النظريات المعرفية من الإنجازات التكنولوجية والعلمية التي تحطف الألباب . ويضاف إلى ذلك تقنين علماء أوروبا وأمريكا لمختلف القيم والمبادئ والمعايير والعادات والأعراف والتقاليد والتشريعات والمنجزات التكنولوجية ، والنظم الاجتماعية وأنماط السلوك وأساليب التعامل ، وتكوين العلاقات الاجتماعية مع الآخرين ومع الكون . . . هذا الميدان يجد في فيض السلع التي تنتجها التكنولوجيا الحديثة ، وفي الخدمات التي تقدمها للمواطنين العرب بعامة والمسلمين بصفة خاصة ، كل تأييد للنظريات المعرفية غير الإسلامية . وبعبارة أخرى أن هذا الميدان يجد في السلع الوافدة ظهيراً وسنداً قوياً ، يعطى الفكر الاجتماعي ومناهجه لدى منتج هذه السلع قوة إقناع وفعالية في استقطاب العقول والنفوس ، بحيث يشعر معها الإنسان المسلم بوجاهة المعنى الفكري والروحي الذي يقف خلفها ؛ ومن ثم يفقد ثقته في فكره الاجتماعي التقليدي وفي تراثه الإسلامي الذي انتهى إليه ، وفي المناهج التي ينطوي عليها هذا التراث . ومع التطبيق ظهرت نظرية للمعرفة تيسر للباحث أو الطالب أن يقتنع بها ولا يقتنع بغيرها .

وأبناء المجتمعات الإسلامية الذين يوفدون إلى المجتمعات الأوروبية والأمريكية ليتعلموا التكنولوجيا الحديثة وليغترفوا من مناهل العلوم الجديدة ينهرون بالفكر الاجتماعي الأوروبي أو الغربي ، والنتيجة المنطقية لهذا الانهيار ، هي الإيمان بالشئ الذي أدى إليه في الغالب .

هؤلاء يعودون إلى المجتمعات الإسلامية ليقودوا الاتجاهات الفكرية والانتاجية والتنفيذية فيه . ولأنهم أقلية فإن الفكر الاجتماعي الإسلامي القديم هو السائد . ولكنهم عندما يصبحون أغلبية ، فإن الأمر يصبح على العكس من ذلك . وهنا المشكلة ، أو تلك هي القضية د



يضاف إلى ذلك التهيئة المستمرة الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية لقبول الفكر الاجتماعي الغربي ، تلك التهيئة التي نساهم نحن في سرعة نموها ، عن طريق توسيع الهوة الروحية بين المعرفة من خلال المنهاج الديني الذي يؤمن بفكرة الألوهية وفكرة البعث ؛ وفكرة الخلود . . . . دون الحاجة إلى النظر أو الحس أو التجريب . . . . وبين المنهاج العلمي الذي لا يعترف - والعياذ بالله - بمثل هذه الأفكار ، لأنها لا تخضع للتجريب الأمبريقي ، الأمر الذي يدفع قطاعاً كبيراً من شباب المسلمين إلى عدم الاستقرار المعرفي ، وعدم القدرة على تكوين رؤية واضحة المعالم ، فضلاً عن عجزهم عن التعامل مع متغيرات العصر واكتفائهم بفكر التراث وعقائده ومناهج التفكير فيه .

وهكذا أصبح مدخل الفكر الاجتماعي الاسلامي إلى تناول قضايا ومشكلات ومنجزات العصر غير كاف . وبذلك بات العربي بصفة خاصة والمسلم بصفة عامة بحاجة إلى مدخل للتفكير الاجتماعي الواعي المنتظم ، والذي يستند إلى منهاج واضح ومحدد ، يستوعب منجزات العصر ، ويساعد على وضوح الرؤية الذاتية لمختلف الأمور .

ذلك أن كل حضارة من الحضارات استطاعت من خلال مدخل للتفكير الاجتماعي أن تحقق كثيراً من الإنجازات التي عندما ترى أو تذكر تقترن بالحضارة التي أنجزتها وتعبر عن المستوى العلمي والاجتماعي الذي وصلت إليه هذه الحضارة ، ومن المعروف أن وظيفة الحضارة هي ابتكار وإنتاج ما تحتاج إليه المجتمعات . ومن ثم تحظى الحضارة التي تلبي حاجات الناس باهتمامهم .

وإذا تأملنا نحن الحضارات التي تركت بصماتها على أحجار التاريخ نجد أن لكل منها منهاجاً محدداً للتفكير والمعرفة . وعلى سبيل المثال :

١ - فإن المصريين القدماء شيدوا حضارة منذ سبعة آلاف سنة ، وكان منهجهم يعتمد على العلوم الهندسية والجيولوجية والكيميائية والفنون

التشكيلية والتعبيرية بجوار الأفكار الدينية القائمة على التوحيد والخلود والبعث ... ولأن هذا المنهاج معترف ومقتنع به ، فقد خلدت مبتكراتهم ومنجزاتهم المعمارية والهندسية والفنية ، وإن لم تعزل أفكارهم الاجتماعية من بعض السحر .

٢ - واليونانيون القدماء بفكرهم القائم على المنطق الشكلي أو المنطق الأرسطي ، ذلك المنطق الذي تكيف مع بعض العلوم التطبيقية مثل البيولوجيا والطبيعة والكيمياء والطب أو الطبابة . . . والعلم الأخير كان يستند إلى نظرية الأخلاط الطبية ؛ وإلى القول بأن الصحة والمرض مرتبطان بنسبة هذه الأخلاط مع بعضها البعض . وكذلك علم الطبيعة الذي كان يستند على نظرية العناصر الأربعة للطبيعة وهي : الماء ، والتراب ، والهواء ، والنار ، وتعاملوا مع الطبيعة على أساس هذا الافتراض . كما طوروا بعض الأدوات العقلية Mental tools التي يمكن بواسطتها تناول الظواهر المادية والمعنوية ، فضلا عن استخدامهم للطرق المنطقية والرياضية لتأكيد الحقائق والمبادئ ، وما يترتب على ذلك من إزاحة السحر أو سلطة السحر على الناس ، حيث أصبحت نقطة الانطلاق لدى الأفراد في هذه المرحلة ، هي اعتقادهم بوجود نظام طبيعي للأشياء (١) ، والذي بمقتضاه عرفوا كثيراً من الأشياء والحقائق . وباستخدام القياس المنطقي توصل أرسطو - عن طريق التفسير العقلي - إلى الأسلوب الذي ينتقل به في التفكير من العام إلى الخاص ، أو من المبادئ إلى النتائج ، أو من المعروف إلى غير المعروف باتباعه لعملية استدلالية واستنتاجية Deductive تعتمد في أساسها على القياس المنطقي Syllogism الذي يمدنا بوسيلة لاختبار صحة كل نتيجة أو فكرة معينة ... إلخ (٢) .

---

Natural order of things.

(١)

(٢) دكتور زيدان عبد الباقي : قواعد البحث الاجتماعي ، للطبعة الثالثة ، مرجع

سابق صفحة ١٢ .

٣ - والمسلمون الأوائل ، فإن حضارتهم وجدت في عقيدة الوحدانية مصدراً وحيداً لها للمعرفة .

وتناولت الطبيعة والكون والحياة على أساس أنها مخلوقات لله ، بالإضافة إلى الاعتماد بأن هذه المخلوقات خاضعة لسنن لا تتغير ، تعاقب بها الوقائع بأقدار وموازين ثابتة . مع مراعاة أن هذه الظاهرة لا تتعارض مع قدرة الله على فعل ما يشاء ، وتغيير ما يشاء من السنن والقوانين الثابتة في الخلق .

وقد كانت العلوم التطبيقية عند العرب خاصة والمسلمين بصفة عامة حصيلة هذه الرؤية الدينية ، مع دخول بعض العناصر السحرية عليها من الثقافات التي حملتها شعوب عديدة ومزجتها بالواقعية الإسلامية . ومن ثم أصبح الفكر العلمي في ظلال هذه الحضارة واضح الأبعاد من الناحية النظرية ، ولكنه ظل مشدوداً من الناحية التطبيقية بقوتين : قوة الواقعية الوصفية في الإسلام ، وقوة الفكر السحري المستمدة من التيارات الوافدة من الخارج . والدليل على ذلك يؤخذ من فكر الغزالي الذي كان يقف - دون منازع - على قمة النصف الثاني من القرن الخامس الهجري عملاقاً من عمالقة الفكر ، ورائداً من رواد البحث ، وعلماء من أعلام الحقيقة ، حوى في عقله المتفتح نتاج الفكر الإنساني حتى ذلك الحين . وبقي في شوق دائم إلى المعرفة حتى أخريات حياته . . . هذا الفكر المسام الكبير مزج بين الواقعية والذاتية الصوفية مزجاً غريباً ، حيث يقرر « مع الفلاسفة ثبات العلاقة بين الجزئيات في ظل السنن والقوانين ، لا على أنها جزء من طبيعة المادة ، كما يقولون ، بل على أنها محكومة بإرادة الله التي قد تبدو لها فتبطل هذه السنن ، لكن العادة المشاهدة تدل على ثباتها واستمرارها أبداً باستثناء الوقائع المعجزة ذات الأغراض التربوية» (١) .

---

(١) للغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا . الطبعة الأولى ، دمشق ١٩٤٧

ثم يعدل عن ذلك في مؤلف آخر (١) يبدو فيه وكأنه أسقط كل أساليب المعرفة باستثناء ما يمكن تسميته بالمعرفة المباشرة التي تتحقق بالتطهير والعبادة فحسب . وواضح هنا أن طريقته في المعرفة تقوم على المزج بين الواقعية والذاتية الصوفية .

وفي مكان آخر يشير إلى الوهم مع إنكار العلاقات الوظيفية بين المتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة ، حيث يقول « إننا حين نشاهد تعاقب حادثتين ويطول الاقتران بينهما ، فإن هذا الاقتران المشاهد يدفعنا إلى إطلاق حكم ، وهو يقوم على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولا ، بلون وجود أى رابطة عقلية بين الحادثتين . وتعليل ذلك كون العادة جارية وفق الأسباب والمسببات ، ولم تخرق هذه العادة عن أمرها التي هي عليه ، فإن استمرار هذه العادة على السير وفق ما ألفه الإنسان أكسب هذه الأمور في أذهاننا ترسيخاً يقتضى جريان هذه الأمور وسيرها على وفق العادة الماضية » . . . ويقول أيضاً : « ... إن المشاهدات التي تراءى لنا في الواقع تظهر استمرار هذا الارتباط أمامنا بمظهر السببية والتأثير ، وإن لم تكن ثمة أية رابطة حتمية في واقع الحال . وعلى هذا ليس ثمة علة ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها وكل ما هنالك عادة ذهنية تكونت على أثر توالي الحوادث وتعاقبها ، فحملتنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى على سبيل التوهم ونخيلة أسبقت على الحادثة الأولى سراً كامناً وقوة خارقة للعادة ، وخاصة ما يتصل منها بالمعتقدات الشعبية والآراء العامة (٢) .

ومع بداية الحضارة الأوروبية ولا سيما في عصر النهضة ( القرن السابع عشر الميلادي ) وبعد أن تقوضت دعائم التفكير الميتافيزيقي والمنطق

---

(١) للغزالي : المنقذ من الضلال : تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود : دار الكتب

الحديثة ، القاهرة ١٩٦٢

(٢) للغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد : المطبعة التجارية ، للقاهرة ١٣٢٠ هجرية



الأرسطى وحلول مرحلة التدليل العقلي الاستقرائي أو الاستنباطى ، والفروض والتجارب (١) . وهى الطريقة التى تساعد الباحث فى الوصول إلى الحقائق عن طريق جمع البيانات وتحليلها إحصائياً ، ثم استخلاص النتائج . وقد عرفت هذه الطريقة باسم طريقة التحقيق العلمى Scientific Inquiry . وخلاصة هذه الطريقة هى تحديد موضوع الدراسة أو مشكلة البحث ، ثم فرض الافتراضات أو الفروض الميدانية ، وإجراء التجارب لجمع البيانات الأساسية ، ثم تحليلها إحصائياً واستخلاص النتائج ؛ وتلك هى أدق الطرق فى البحث العلمى ، لقيامها على تحويل المعلومات النظرية المتعلقة بالبحث إلى تعبيرات ذات رموز أو خواص رياضية أو كمية Quantitative expression .

ومن جهة أخرى فقد أكد « بيكون » على ضرورة بناء النتائج العامة على الحقائق المحددة ، أى تلك التى يمكن التعرف عليها بالملاحظة المباشرة Direct observation التى تتفق مع أسلوب التدليل الاستقرائى Inductive reasoning الذى ييسر للباحث الوصول من الخاص إلى العام ، وليس من العام إلى الخاص كما كان الحال أثناء استخدام التدليل الاستنباطى Deductive من قبل ، بعد أن تقوضت دعائم ذلك النوع من التفكير ؛ وحل محله أسلوب آخر وهو الأسلوب العلمى . وقد حدث ذلك لأول مرة فى مجال الفلك بعد أن أصبحت السماء مكاناً فلسفياً قابلاً للدراسة ، ولم تعد دراسة السماء تهجماً على مقدسات ؛ وإنما محاولة لفهم عن طريق الملاحظة والتدوين والرصد واستخلاص القوانين . وبذلك تم التوصل إلى قوانين الجاذبية ، بعد أن تخلص الناس من الأساطير والخرافات والأفكار المطلقة التى كانت تحيط بهذا الوجود . وتحدد على غير أساس من الواقع ، طريقة فهم الناس لهذا الوجود وحركته .

وفى مجال الكيمياء حدث تقدم آخر عندما تلاشت فكرة العناصر الأربعة وهى : الماء والهواء والنار والتراب ، كعناصر أساسية فى تكوين

المادة ، ومبادئ أولية في تفسيرها ، أى عندما تلاشت الأفكار الخرافية والميتافيزيقية التى كانت عقبة كأداء فى سبيل تقدم الكيمياء ، وحلت محلها فكرة الجسيمات الصغيرة « الذرات » وبذلك بدأ الإنسان يسيطر على أحوال المادة وتغيرها .

وفى مجال علم الحياة « البيولوجيا » حدث أيضاً تقدم نحو العلم ، عندما بدأ المفكرون يتخلصون من فكرة الأرواح الحيوانية التى تسير الجسم وتحرك الأعضاء ، مع إحلال فكرة « الدورة الدموية » التى اكتشفها « هارفى » محلها . . إلخ .

وفى مجال « الطبيعة » حدث أيضاً تقدم نحو الأساس العلمى ، عندما تخلص المفكرون من خرافة « كراهية الطبيعة للفراغ » تلك التى كانت تفسر بها عملية دفع الماء داخل المضخات ، وإحلال فكرة « الضغط الجوى » مكانها . وبذلك بدأ الإنسان يسيطر على الهواء . وكذلك عندما لاحظ « أرشميدس » إزاحة الماء بسبب ثقل فيه ، وقام بناء على ملاحظته هذه بحساب كمية الماء التى لا بد من إحلالها فى حالة معدن ما وهو الذهب ، وأن هذه الكمية ستختلف من معدن إلى آخر وبذلك اكتشف قانون الكثافة (١) . واستمر التقدم العلمى على هذا المنوال فى فهم جميع الظواهر .

نخلص من هذا إلى أن نهضة الإنسان فى العصور الحديثة ، لم تتم إلا عندما ثار الإنسان على نماذج التفكير الخرافى والميتافيزيقى ، وأحل محلها الطريقة العلمية فى التفكير ، أو التفكير بالأسلوب العلمى (٢) . وعلى أساس واقعية « بيكون » هذه وعقلانية « ديكارت » وضع « أوجيست كونت » نظريته فى الفكر الاجتماعى ، والتى ضمنها قانونه

---

(١) Hallway, T. : Introduction to Research. Boston  
Houghton Mifflin Co. N. Y., 1964, pp. 274 — 279.

(٢) دكتور زيدان عبد الباقي : قواعد البحث الاجتماعى ، للطبعة الثالثة ، مرجع

ذا الحالات الثلاث : وبالرغم من عدم صحة هذا القانون من الناحية الاجتماعية ، فقد تم تطوير المنهج الوضعي في الفكر الاجتماعي . ومن ثم أصبحت قوانين الطبيعة وسننها بمثابة المصدر الوحيد للمعرفة ، وأكدت في بعض مراحلها أن العقل هو ثمرة الطبيعة وليس العكس .

وبذلك اعتمد منهاج الفكر الاجتماعي الأوروبي المعاصر على الواقعية المطلقة وعزل الله عزلاً تاماً عن الحياة اليومية — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً — وانتزع منه وظيفته كذات خالقة تتصرف في الوجود ، ثم انصرف إلى الطبيعة وحدها ليكشف عن قوانينها ويستفيد من ذلك في استثمار ثرواتها .

والمقارنة بين أسلوب اليونانيين في المعرفة وأسلوب الأوروبيين تدل على وحدة الرؤية الفكرية العامة التي لا تتعارض مع تباين الأسلوب والوسيلة .

— فاليونانيون كانوا يبحثون عن المعرفة في الطبيعة فحسب بواسطة المنطق العقلي الأرسطي .

— والأوروبيون المحدثون يبحثون عن المعرفة في الطبيعة بواسطة الكشف عن قوانين هذه الطبيعة ، بمعنى أنهم أتاحوا للعقل الفرصة الكاملة في تناول الطبيعة .

ومستقبل الفكر الاجتماعي الإسلامي في ضوء هذه المقارنة ينبغي تناوله انطلاقاً من الرؤية الإسلامية المشتركة بين ماضي حضارتنا ومستقبلها وذلك بإعادة النظر في الرؤية الفكرية عند مسلمي القرون الهجرية الأولى ، والكشف عن المنهج الفكري الذي يتفق مع كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ذلك الكتاب الذي يقرر وجود قاعدتين اثنتين لتلك الرؤية الفكرية متكاملتان ؛ وإن تعارضتا في الظاهر .

— القاعدة الأولى : وهي عقيدة التوحيد التي تؤكد أنه ما من صغيرة ولا كبيرة تجري في عالم الخلق كله إلا بإذن الله ومشيئته لقوله تعالى :

« إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش ، يدبر الأمر ، ما من شفيع إلا من بعد إذنه ، ذلكم الله ربكم فاعبدوه ، أفلا تذكرون ، ( يونس ٣ ) . وهو إذا شاء جعل الناس أمة واحدة لقوله تعالى « ... ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات ، إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون » ( المائدة ٤٨ ) وهو إذا شاء جعل الظل ساكناً ، وهو فى واقعه ظل ممدود لقوله سبحانه وتعالى : « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ، ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً » ( الفرقان ٤٥ ) غير أن هناك أموراً احتفظ الله بعلمها لقوله تعالى : « يسألونك عن الساعة أيا ن مرساها ، قل إنما علمها عند ربى ... » ( الأعراف ١٨٧ ) هذه الأمور التى احتفظ الله بعلمها ، أمرنا أن نؤمن بها بالغيب . وحذرونا ، أن من لا يؤمن بها ، لا إيمان له . وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون » ( البقرة ٣ ) .

ويقول جل شأنه « . . . من خشى الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب . . . » ( ق ٣٣ ) .

ويقول كذلك « والله غيب السموات والأرض ، وإليه يرجع الأمر كله ، فاعبدوه وتوكل عليه ، وما ربك بغافل عما يعملون » :  
( هود - ١٢٣ )

— والقاعدة الثانية : وتعتمد على الواقعية التى تصدر عن قوانين وسنن لا تتغير ، فقد ألزم الله سبحانه وتعالى نفسه ، بأن ينزل كل شيء بقدر ، مع إخضاع المجرات والشموس والأقمار والكواكب والنجوم لقوانين ثابتة وواقعية لقوله تعالى « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل فى فلك يسبحون » ( يس ٤٠ ) وتلك القاعدة تؤكد اعتراف القرآن الكريم بالقوانين الطبيعية ... وقد



عرف الإنسان بعض هذه القوانين ، وربما بدائيات هذه القوانين .  
ذلك أن الأرض التي نعيش عليها ليست إلا قطعة من الحجارة تدور  
حول نفسها وحول الشمس . والشمس هي النجم الوحيد المضيء لنا .  
وهذه الشمس هي واحدة من ألوف ملايين من النجوم في مجموعة كبرى  
اسمها « المجرة » . وفي الكون ألوف المجرات ، أو بالأحرى ألوف الملايين  
- إن لم يكن أكثر - من مثل هذه المجرة . وكلها تدور على شكل  
حلزوني حول نفسها ، وكل ما فيها يدور حول نفسه . والكون كله يدور  
حول نفسه ، حول مركز لا نعرفه ، لأننا لا نعرف حجم الكون ...  
وهناك نظريات تقول أن الكون « ينكمش » وأخرى تقول أن الكون  
« يتمدد » وكلها كلمات شاعرية وقد تكون تقديرية ، ولكنها بالقطع  
ليست يقينية ، إذ لسنا قادرين بمعلوماتنا المحدودة على معرفة ما يبعد  
عنا ملايين الملايين من السنين الضوئية .

هاتان القاعدتان لم تتعارضا في عقل المسلم في القرن الأول  
الهجري ، وأيضاً لا تتعارض في عقل المسلم المعاصر الذي لا شأن له  
بالمناهج الحديثة للبحث العلمي ، كما لا تنفي إحداهما الأخرى . والسبب  
في ذلك يرجع إلى أن الذات الإلهية عند مثل هذا المسلم ذات مثالية لقوله  
تعالى « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو أهون عليه ، وله المثل  
الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم » ( الروم ٢٧ ) ؛  
وكذلك هي ذات حكيمة مدبرة لا تسمح للتناقض بالظهور ، كما خلقت  
الكون والإنسان لغرض معين ، ومنحت الكون والإنسان فيه منطقية  
متكاملة ، ووعدت باستمرار الوجود كله على صورته ، حتى يأتي أمر  
الله ، والله لا يخلف وعده . ويؤكد ذلك وحدة الإله ، حيث لا شريك  
لله في الخلق والتقدير ، ولا شريك له في صنع الحياة والموت ، ولا شريك  
له في توفير الرزق ، والتفضل بالنعم ، ولا شريك له في التعامل مع  
الإنسان ومحاسبته . فهو المعبود الواحد القادر الخالق الوحيد ... وهو  
جلت قدرته الذي التزم بتقدير الأقدار انطلاقاً من كتاب مسطور وإرادة

واعية ، لا تنشأ عنها اضطرابات ولا تبدو منها تناقضات . ومن هنا لا يعاني المسلم من وهم التناقض ولا من مزاعم الصراع بين تعدد الآلهة ، وفي هذا يقول سبحانه وتعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون » ( الأنبياء ٢٢ ) ويقول أيضاً « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » ( النساء ٨٢ ) وأيضاً قوله تعالى « الذى خلق سبع سموات طباقاً ، ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ، فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير » ( الملك ٣ ، ٤ ) .

ومثل هؤلاء المسلمين فى علاقتهم مع الله يخضعون خضوع العبد للمعبود لقوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ( الذاريات ٥٦ ) ونحن يتعاملون مع الطبيعة فإنهم يتعاملون مع قوانين ثابتة ومقدرات موزونة وزناً دقيقاً ، تتيح لهم الاستفادة من « نظام الخلق الثابت الذى لا يتغير ما دامت السموات والأرض » هكذا شأن المسلم المؤمن بالله الخالق لكل شئ من ناحية ، والواثق من استمرارية القوانين والسنن فى الطبيعة من ناحية أخرى . وبذلك أصبح هذا المسلم يملك العقيدة الصحيحة ، كما تهيأت له الأسباب السليمة لمعرفة الكون ، واكتشاف أسرار الخلق لقوله تعالى « قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ، ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ، إن الله على كل شئ قدير » ( العنكبوت ٢٠ )

أما المسلم الذى أتاحت له فرصة الدراسة طبقاً للمناهج العلمية الحديثة سواء فى الداخل أو فى الخارج ، تلك المناهج التى لا تعترف إلا بالحواس وبالتجريب الإمبيريقى مصدراً للمعرفة . هذا المسلم - وهو فى الغالب من الشباب - تتنازعه فى البداية نزعتان : إحداهما تأخذه إلى مصادر المعرفة بالأسلوب الدينى ، والأخرى تجذبه إلى مصادر المعرفة بالأسلوب العلمى . وتدخل هاتان النزعتان فى صراع نفسى داخل نفس هذا المسلم . وفى النهاية فإن النزعة التى تعصدها منجزات العلم الحديث ، هى التى تنتصر .

ومن ثم ينحسر الفكر الاجتماعي الإسلامي من ذهن هذا المسلم ليحل محله فكر اجتماعي يرتبط بالمنجزات العلمية الحديثة ، وبالتالي فهو فكر اجتماعي غير إسلامي ... فهل يأخذ المسلمون حذرهم ؟ وهم - نتيجة ضيقهم بالتخلف الاجتماعي والاقتصادي - يهرولون ، وأحياناً يركبون الطائرات الأسرع من الصوت ، نحو تحصيل وحيازة التكنولوجيا الحديثة . وبالتالي فإن عدد المؤمنين بالفكر الاجتماعي الحديث - أو غير الإسلامي - سوف يتضاعف ، حتى تكون لهم الأغلبية ، ثم الغلبة .

وأمام هذه التحديات يحتم الأمر مواجهة الموقف ، مواجهته برؤية مستقبلية تتلاءم مع حضارة التكنولوجيا وغزو الفضاء بفعاليتها المادية الملموسة ، وما يرافقها من الفلسفات والاتجاهات الفكرية والمذاهب والنظم الاجتماعية الوافدة ... مواجهة تنتزع بها المبادرة ، فكراً وعقيدة ، مطابقة ... وتحديد شكل هذه المبادرة وصياغتها وتحريكها لمواجهة هذا الموقف ، لن تتحقق إلا إذا وضعنا الصيغة العامة للقرآن الكريم وصفاً متحققاً في نظراته للمعرفة ، قادرة على التعامل مع البشر على اختلاف أجناسهم وألوانهم وثقافتهم . وبذلك نعمل على تدعيم رؤيتنا الإسلامية في ضوء دراسائنا لكتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام ، والتزامنا للأوامر والنواهي وطرق التفكير التي تنطوي عليها سور وآيات وكلمات هذا الكتاب الكريم .

### نحو فكر اجتماعي إسلامي عصري :

إن المبادرة التي نبحث عنها ، لن نجدها إلا إذا راجعنا وقارنا مختلف مصادر المعرفة ، وأخذنا من بينها ما يتفق - أولاً - مع القرآن الكريم والشريعة الإسلامية . وما يتفق - ثانياً - مع العلوم الحديثة . وترتيباً على ذلك يجب أن نتساءل :

- ما هي مصادر المعرفة في القرآن الكريم ؟

— وهل هى شبيهة بالمعرفة المستمدة من مصادر علوم الطبيعة وتطبيقاتها  
فى العصر الفرعونى ؟

— أم هى شبيهة بالمعرفة المستمدة من العلوم الطبيعية فى ظل طريقة  
المنطق الأرسطى ؟

— أم هى شبيهة بالمعرفة الصوفية التى تجاهلت العلوم التطبيقية عند أم  
كثيرة ، بما فيها مرحلة التصوف عند المسلمين ؟

— أم هى شبيهة بالمعرفة المستمدة من نتائج تطبيقات المنهج العلمى فى  
مختلف العلوم الطبيعية والاجتماعية عند أم الغرب وبعض أم الشرق ؟

— أم أنها شئ آخر مختلف عن ذلك كله ؟

ومن هنا فنحن المسلمين فى حاجة إلى نظرية جديدة فى معرفة الفكر  
الاجتماعى الإسلامى ؟

إذا كنا نريد حقيقة مسيطرة الحضارات الأخرى التى سبقتنا فى مجال  
التقدم التكنولوجى وغزو الفضاء ، لنصل حاضرتنا بحضارة ماضينا ، حضارة  
تقوم على أصالتنا الفكرية ، وتنبع من تراثنا القرآنى الذى سبق له أن  
حقق نهضة عالمية ، وأمسك معها بعقل الإنسان وروحه ، وشيد عالماً هيمن  
على الدنيا بأسرها تقريباً ، عدداً لا بأس به من القرون . ومن الطبيعى —  
والحالة هذه — أن تأتى صياغة هذه النظرية الجديدة المنشودة ، صدى  
صادقاً لكتاب الله ، فلا نعود ننظر إلى أوامره ونواهيه ومحاوراته على  
أنها وقائع معزول بعضها عن البعض الآخر ، وإنما ننظر إليها على أساس  
« كل متكامل » حتى يستريح إليها العقل الإنسانى ، وتطمئن إليها روح  
الفرد ، ومن ثم لا يعانى مشكلات التمزق والازدواج والتناقض .

وإذا نحن ذهبنا نقلب الوجه فى آيات القرآن الكريم لنبحث عن المداخل  
القرآنية إلى الأساليب الحديثة ، فماذا عسانا نجد ؟



نجد أن القرآن الكريم بالرغم من أنه يقول في أول سورة البقرة « ألم ، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون » للإشادة بمن يؤمنون بالغيب . ويلاحظ ورود الإيمان بالغيب في هذه الآية الكريمة قبل إقامة الصلاة . وهذا تأكيد لأولوية الإيمان بالغيب ضمن أسس العقيدة الإسلامية ، ولكن لا نقول إنه الأساس الوحيد ، لأننا لا يمكن أن نتعلم أشياء كثيرة إلا إذا سلكنا الطريق الإسلامى للعلم والمعرفة وهو التقوى والتطهر ، إذ يقول سبحانه وتعالى « واتقوا الله ويعلمكم الله » ( البقرة ٢٨٢ ) .

وكان بعض هذا الغيب يتاح لبعض الرسل - دون البعض - لإغراء الذين لم يدخلوا في الدين على الإيمان به والدخول فيه ، كما وعد الله الذين يؤمنون بالغيب ، بالأجر العظيم لقوله تعالى « وما كان الله ليدر المؤمنين على ما أنتم عليه ، حتى يميز الخبيث من الطيب ، وما كان الله ليطالعكم على الغيب ، ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء ، فأمنوا بالله ورسله ، وإن تؤمنوا وتتقوا فلکم أجر عظيم » ( آل عمران ١٧٩ ) ، وبذلك أصبح التمييز بين الطيب والخبيث على أساس الإيمان أو عدم الإيمان بالغيب .

وقد اختلط هذا الغيب - في عصور الانحطاط الإسلامى - بالأساطير والسحر والإسرائيليات حتى أصبحت التناقضات تملأ الساحة ، وأصبح إعداد وتفصيل الفتاوى الدينية من الأعمال التى تساعد الذين يرغبون في المال والجاه والدنيا وسيلة إلى تحقيق مآربهم الطيبة والخبيثة .

ومنهاج المعرفة الإسلامى ، منهاج يتدرج مع مدارج سبل المعرفة ، ومن أمثلة ذلك دفعه للمسلمين ليعرفوا كل ما يحيط بهم من مظاهر الطبيعة ومن المخلوقات الأخرى ، فيقول تعالى شأنه « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت » ( الغاشية ١٧ ) . ... ولا ريب أن معانى هذه الآيات تنطوى على أمر للمسلمين لإعمال عقولهم في هذه المخلوقات والمظاهر

الطبيعية ، وبالشكل الذى يتفق مع مستوى المعرفة فى كل آن وزمان ،  
وبدون قيود على العقول ، أو على ما يمكن التوصل إليه من نتائج .

ومن أمثلة ذلك أيضا حث الوحي السماوى للمسلمين على السير فى  
الأرض والتعرف على قوانين الخلق وسننه ، حتى يصبح تناول المسلم للظواهر  
الطبيعية بأوسع أبعادها ومعانيها تناولا وصفياً تجريبياً . وذلك هو المدخل  
لمعرفى لمثل تلك الظواهر الثابتة . وفى هذا يقول سبحانه وتعالى :  
« قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ، ثم الله ينشئ النشأة  
الآخرة ، ( الأنعام ١١ ) .

ومن الأمثلة الأخرى فى المجالات الاجتماعية والإنسانية والتاريخية  
والسياسية ... يشير القرآن الكريم إلى ضرورة دراسة العادات والأعراف  
والتقاليد وأثرها على أفراد المجتمع ، وهذا ما يدخل فى نطاق علم الاجتماع  
حيث تعتبر العادات والأعراف والتقاليد من الظواهر الاجتماعية ذات الضغط  
الاجتماعى على الأفراد والجماعات ، إذ يقول سبحانه وتعالى مشيراً إلى خطأ  
الذين يستكينون لضغوط الظواهر الاجتماعية السلبية « قالوا أجبنا لثفتنا  
عما وجدنا عليه آباءنا ، وتكون لكما الكبرياء فى الأرض ، وما نحن لكما  
بمؤمنين » ( يونس ٧٨ ) ، وكذلك قوله تعالى « قالوا إنا وجدنا آباءنا لها  
عابدين » ( الأنبياء ٥٣ ) وكذلك قوله تعالى « بل قالوا إنا وجدنا آباءنا  
على أمة وإنا على آثارهم مهتدون » ( الزخرف ٢٢ ) . والقرآن الكريم فى  
هذه الآيات الكريمة يعترف بضغوط العادات والأعراف والتقاليد على  
سلوك الناس وتفكيرهم ، تلك الآثار التى أكدها علم الاجتماع ، والتى توجب  
علينا أن نتمسك بالمنهاج العلمى الذى توصلنا بمقتضاه إلى نتائج فى علم  
الاجتماع تتفق مع ما جاء فى القرآن الكريم .

ولا سيما أن الآيات الكريمة السالفة الذكر كانت تستنص عقول الناس  
أن يتدبروا واقعهم وما يقال لهم ، ولا يوقفوا عقولهم عن التفكير والاستكانة  
إلى ما ورثوه عن آبائهم .

هذا ولم تكن آثار العادات والأعراف والتقاليد — من الناحية التاريخية والاجتماعية والسياسية — لتحقيق فقط بالنسبة للشعوب القديمة ، ولكنها أيضاً تنسحب على الشعوب الحالية التي استكانت بكل الشروح والتفسيرات والنقلات القديمة ، لقوله تعالى « سنة الله في الدين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً » (الأحزاب ٦٢) ولذلك فإن علماء الاجتماع يصفون العادات والأعراف والتقاليد بالسُنن الاجتماعية .

ومن الناحية السياسية يدفعنا القرآن الكريم إلى البحث عن قانون حدد لنا القرآن الكريم مساره ولم يحدد عوامله أو أسبابه ، حيث ترك لنا الفرصة لنستخدم عقولنا في البحث عن هذا القانون وأمثاله ، إذ يقول سبحانه وتعالى « تلك الأيام نداولها بين الناس » والقانون المنشود هنا يمكن أن نطلق عليه قانون المداولة ، فقد كانت مصر القديمة والهند والصين في الماضي القديم هي الدول ذات الحضارات العريقة ، وبالتالي ذات الوزن السياسي ، ثم انتقلت تلك الحضارة إلى العرب ، وساد العرب — بحضارة الإسلام — ثلاثة أرباع الكرة الأرضية ، وأصبحت الكلمة العليا في كل مكان هي كلمتهم ، ثم أتى حين من الدهر على العرب ، لم يصبحوا فيه شيئاً مذكوراً ، وخاصة بعد أن انتقل مشعل الحضارة من أيديهم إلى أيدي أبناء أوروبا في بداية عصر التنوير أو عصر النهضة ... إنه موضوع منهجي بحثنا القرآن الكريم على الإدلاء فيه بدلونا طبقاً للمتغيرات الحديثة ، ولا نكتفي بتفسير السلف الصالح له .

ومن جهة أخرى يربط الإسلام بين أعمار الأفراد وآجال الحضارات ، فكما أن للعمر نهاية ، كذلك لكل حضارة نهاية ، إذ يقول بجل شأنه « ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية ، وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله ، لكل أجل كتاب » (الرعد ٣٨) ويكرر الله سبحانه وتعالى نفس المعنى تقريباً في آية أخرى ، فيقول « ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ، ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى ، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (التحلق ٦١) ويقول

أيضاً جل شأنه « ولكل أمة أجل ، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (الأعراف ٣٤) . وكذلك يقول سبحانه وتعالى « قل لا أملك لنفسي ضراً ولا نفعاً ، إلا ما شاء الله لكل أمة أجل ، إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (يونس ٤٩) .

والسؤال هنا — مع احترامنا للتفسيرات القديمة لهذه الآيات — هل انتهى أجل الأمة العربية التي وصفها القرآن الكريم بأنها « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ، ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم ، منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون » (آل عمران ١١٠) وإذا لم يكن الأجل قد انتهى ، وأنه لا يزال في العمر بقية ، فإن السؤال التالي ولناخذه بموضوعية وبعيداً عن الحساسيات والتعصب للتفسيرات القديمة وإلغاء عقول وتفكير الأجيال الحالية ، ومع تقديرى المطلق لمنطوق الآية القرآنية ، والسؤال هو : هل الأمة العربية بوضعها الحالي لا تزال خير أمة ؟

وإذا كان البعض — ولأعلم منه للتفسيرات القديمة والشروح القديمة — يرى أنها لا تزال خير أمة أخرجت للناس : فليقل لي بربه — لماذا لا يتفق أفراد خير الأمم على معنى كلمة واحدة أو على مدلولها . ومن أمثلة هذه الكلمات الكثيرة ، ولناخذ كلمة « السلام » فهذه الإذاعة تصف « اتفاقية كذا .... » أو « معاهدة كذا ... » بأنها « اتفاقية سلام » والأخرى تقول إنها « استسلام » والثالثة تصفها بأنها « اتفاقية الخيانة » والرابعة تدمغ صاحب هذه الاتفاقية بالكفر ، والخامسة تتخذ صفة الشيطان الأخرس وتمسك عن الكلام ... إلخ ومع ملاحظة أن الواصف والموصوف من المسلمين ، بل ومن قاداتهم ... وفي ظل هذه التناقضات الفكرية تحدث بلبلة في أذهان التلاميذ والطلاب الصغار والشباب الذين هم في دور التحصيل العلمى والمعرفى . ذلك أن دور التعليم في مختلف أرجاء الوطن العربى تصف العرب بأنهم مسلمون عرب وأهل نخوة وشهامة وكرامة وينطبق عليهم قول الله تعالى « إنما المؤمنون أخوة » ... يسمع التلاميذ والطلاب كل هذا في المدارس



وقد تمسكنا بهذا المبدأ الآتى : وهو أننا نجهل كل شىء عن حقيقتها،  
وأنا لا نستطيع الكشف عن خواصها الذاتية أو عن الأسباب المجهولة  
التي تخضع لها عن طريق الاستبطان Introspection مهما بلغت هذه  
الطريقة مبلغاً كبيراً من الدقة (١) .

وواضح أن المبدأ السالف الذكر يوجب على الباحث الاجتماعى أن  
يسلك مسلكاً عقلياً شبيهاً بالمسلك الذى ينهجه كل من عالم الطبيعة أو  
الكيمياء أو علم وظائف الأعضاء . . . حينما يأخذ فى دراسة بعض  
الظواهر التى لم تكتشف بعد فى دائرة اختصاصه العلمى . ومن ثم فإنه  
يجب على الباحث الاجتماعى - كما يرى دوركايم - أن يشعر حينما يطرق  
المجال الاجتماعى Le monde Sociale بأنه يلج عالماً مجهولاً L'inconnu  
ولا مناص له من أن يشعر بأنه يوجد وجهاً لوجه مع بعض الظواهر  
التي تخضع لقوانين ما كان يدور بخلد قط أنها توجد حقيقة كما  
كان الأمر فيما يتعلق بقوانين الحياة قبل أن ينشأ العلم الذى يتناولها  
بالدراسة (٢) .

وأضاف دوركايم إلى ذلك من أجل زيادة الإيضاح أن الظواهر  
الاجتماعية ما دامت موضوعية وشيئية فإنها تصبح بمثابة «أشياء خارجية» (٣)،  
بالنسبة لشعور الأفراد (٤) . وقد عارض البعض أيضاً صفة «الخارجية»  
معارضة قوية أيضاً ، ولكنه واجه هذه المعارضة بقوله أنه ليس هناك  
اليوم بين علماء الاجتماع من ينكر على علم الاجتماع ذاتيته الخاصة  
التي تميزه عن غيره من العلوم . ولكن لما لم يكن بد من وجود الأفراد  
حتى يوجد المجتمع ، فإنه يبدو للعامة من الناس أنه ليس من الميسور

Ibid. p. XI.

(١)

Ibid. p. XIII.

(٢)

Ibid. p. XIV.

(٣)

Les Phenonemes Sociaux Comme exterieurs aux

(٤)

individus.

ومعلنة، إذا جاءت الأوصاف قاسية فنحن المتخصصين في علم الاجتماع - التزاماً منا بالموضوعية - نقرر ونصف الأشياء أو الأوضاع على ما هي عليه . ذلك أن المسلمين من الناحية الفكرية الاجتماعية تفرقت بهم السبل وعصفت بهم الرياح ... فن ناحية وحدة العقيدة أصبحنا نجد دولة غالبية سكانها من المسلمين مثل أفغانستان تعلن أن اللغة الأوروبية الأولى هي الروسية ، أى اللغة التى ينكر أصحابها وجود الله ويعتبرون الأديان أفيونا للشعوب . غدا قد تعلن هذه الدولة أن اللغة القومية الأولى هي الروسية ، من يعلم ؟ ... ومن ناحية وحدة الاتجاه الروحي ، نجد في المسجد الأموى بدمشق أربعة محاريب ، ولكل محراب إمام معين من قبل الدولة ، وكل إمام يتبع مذهباً من المذاهب الأربعة : المالكي ، والشافعي ، والحنبلي ، والحنفي . وفي يوم الجمعة يتولى كل إمام من هؤلاء - داخل نفس المسجد - إلقاء خطبة الجمعة على أتباع مذهبه ، ثم يصلي بهم ، فإذا فرغوا من صلاتهم ، جاء إمام المذهب التالى وألقى الخطبة على أتباع مذهبه ، ويصلي بهم ، ثم يأتي من بعده . . . إلخ . وبذلك أصبحت الجماعة شيعياً ، فصاعت الفائدة التجمعية التوحيدية للصلاة ، والتي وضعت أسسها لأول مرة في مسجد قباء أول مسجد شيد في الإسلام .

وكذلك تحتفل كل دولة عربية بيوم مختلف في يوم عيد الفطر المبارك الأمر الذى يجلب على المسلمين سخرية العالم المتقدم ، حيث أصبح علم الفلك من العلوم شبه اليقينية ، ولكننا ما زلنا - خضوعاً للتفسيرات القديمة - نلتبس المعرفة باستخدام الأساليب البدائية ونلغى عقولنا ونغيث بعقول وتفسيرات وشروح مسلمى القرن الأول الهجرى ، ومن ثم ندير ظهورنا للتقدم العلمى المذهل ، وكأننا مثل أهل الكهف .

أما الهدف الروحاني ، وهو تنمية واستمرارية الأمة الإسلامية متمسكة بدينها وحريصة على عقيدتها ؛ فهو هدف لم يعد أحد يفكر فيه ، والدولة الإسلامية الوحيدة التى تلتزم بتطبيق الشريعة الإسلامية هي المملكة العربية

السعودية . وبالرغم من وضوح الآثار الإيجابية لهذا الالتزام بالشريعة الإسلامية وضوح الشمس ، فإن الدول الإسلامية الأخرى لا تحنو حنوها ، بدليل أن إحصاءات الجرائم في دولة مثل مصر تؤكد أنها لا تقل عن مائة ضعف مثيلتها في المملكة العربية السعودية ، ومع ذلك فإن مصر — بالرغم من النص في دستورها على أنها دولة إسلامية — لا تزال تتباطأ في تطبيق حد السرقة وحد القتل وحد الزنى . . . . . بالمعنى الإسلامي . . . إلخ .

والخلاصة أن مصادر المعرفة في الفكر الاجتماعي الإسلامي بصورته الحالية يمكن تلخيصها فيما يلي :

١ — الإيمان بالغيب الذي احتفظ الله به لنفسه .

٢ — الإيمان ببعض الغيب الذي أتاحه الله لبعض رسله حينما اجتبى هذا البعض على غيره ؛ والذي يوجد في قصص القرآن الكريم ، وفي مختلف سورته ، وما جاء في السنة المطهرة .

٣ — الإيمان ببعض ما توصل إليه الراسخون في العلم .

٤ — الإيمان ببعض ما توصلت إليه العلوم التطبيقية الحديثة وكذلك العلوم الانسانية من نتائج علمية وقوانين تكشف العلاقات بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية ، وتحكم تلك الظواهر . . . . . وذلك مع عدم الإيمان بالمناهج التي تم التوصل بمقتضاها إلى تلك النتائج العلمية: وهذا تناقض آخر ، فكل المسلمين بما فيهم علماء الدين يتطبون طبقاً لعلوم الطب الحديثة ، ولكنهم في نفس الوقت يرفضون مناهجها .

ومع ذلك فإن درجة إيمان المسلمين بهذه المصادر الأربعة ليست متساوية ، فهناك على سبيل المثال :

( ١ ) بعض غلاة المتدينين ، وكثير من البسطاء الذين يؤمنون بالغيب الذي احتفظ الله به لنفسه ؛ والذي أتاح معرفة بعضه لمن اجتباهم من الرسل:

صلوات الله وسلامه عليهم ، ويرفضون نتائج ومناهج العلوم الحديثة رفضاً قاطعاً بالقول فحسب ، إذ يظهر تناقضهم في قبول بعض منجزات التكنولوجيا الحديثة ، ورفض بعضها ... فقد سمعت في إحدى الإذاعات العربية أن رجلاً اشترط على زوج ابنته في عقد الزواج أن يوفر لها في منزل الزوجية « جهاز تكييف » .. وألا يدخل إلى منزل الزوجية الراديو والتلفزيون وأجهزة التسجيل والتصوير الفوتوغرافي وما إلى ذلك . .

والغريب ، أنني سمعت في هذه الإذاعة تأييداً وتقريظاً وثناءً على هذا « الحمو » ووصفه بالمسلم الحق ؛ الغيور على دينه ، دون الإشارة إلى تحريم « جهاز التكييف » أو تحريم الإذاعة نفسها باعتبارها من المنجزات الحضارية الحديثة . واستند صاحب هذه الفتوى بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام « إياكم ومستحدثات الأمور » ولهذا الحديث صياغة أخرى وهي « كل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار » . . . وهذه الفتوى التي وقفت في جانب « الحمو » وضد الزوج الذي يشكو هو وأبناؤه من هذا الشرط الجائر في عقد الزواج ، ذلك الشرط الذي يحرمهم من أشياء ومبتكرات موجودة في كل منازل المسلمين بما فيهم منزل صاحب الفتوى ؛ بل وموجودة في الدولة أيضاً إذ لو كانت أجهزة الراديو والتلفزيون محرمة ، لكان أولى بالدولة ألا تنشئ دوراً للإذاعة والتلفزيون ، كما أنه لا يتصور أن تنشئ الدولة أجهزة للإذاعة والتلفزيون دون أن يكون من حق مواطني هذه الدولة التقاط ما تبثه هذه الأجهزة الإعلامية الحديثة . ولكن عالم الدين هذا بدلاً من أن يحرم أجهزة الإرسال ( الإذاعة والتلفزيون ) وأجهزة الاستقبال ( الراديو والتلفزيون ) حرم أجهزة الاستقبال وسكت عن أجهزة الإرسال .

(ب) بعض الشباب الذين حصلوا على درجة البكالوريوس أو الليسانس من كليات الطب والعلوم والهندسة والزراعة وبعض الكليات الإنسانية ولا سيما أقسام علم الاجتماع وعلم النفس واللغات الأجنبية . . هؤلاء يؤمنون بالنتائج والقوانين والنظريات التي توصلت إليها العلوم الحديثة



إيماناً كاملاً عندما يكونون داخل المعامل أو الكليات الجامعية ، ولكنهم في غير هذه الأماكن وتمشياً مع الأوضاع السائدة – يعلنون بأفواههم إيمانهم بالغيب :

( ج ) والفئة الثالثة تؤمن بشيء من هذا وشيء من هذا ولا تدرى لها هوية معرفية محددة .

( د ) والفئة الرابعة والأخيرة ترفض كل هذا وتبحث لها عن نظرية معرفية حديثة ، وإن كانت في نفس الوقت متمسكة – مرحلياً – بما هو واقع .

وفي ضوء كل هذا ، أصبح من الضروري صياغة نظرية جديدة للمعرفة في الفكر الاجتماعي الإسلامي لتجنب أبنائنا شرور هذه التناقضات من جانب ، وللقضاء على التعددية أو الازدواجية في أساليب ومصادر المعرفة من جانب آخر . نقول هذا استناداً إلى إشارة للقرآن الكريم إلى ضرورة استخدام المناهج العلمية الحديثة – أو المناهج العلمية بصرف النظر عن حداثتها أو عدم حداثتها – والتي تمكننا من فهم وتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية المحيطة بنا والسيطرة عليها .

ونحن في سعينا من أجل صياغة تلك النظرية لا بد أن نلتزم بالأصول والتوجيهات الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة والتي تلتزم معالم المعرفة . تلك التي تعين لنا الحدود التي نستطيع تجاوزها ، وتلك التي لا نستطيع تجاوزها إلى الإحاطة بتفصيلات إضافية . وذلك على أساس أن ما وراء هذه الحدود – يتجاوز طبقاً لما جاء في القرآن الكريم – ما نحن في حاجة إليه – بالرغم من أن طموح الإنسان لا يقف عند حد – لقوله تعالى « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » ( الإسراء ٨٥ ) ولكن الطموح الإنساني – كما قدمنا – لا يقف عند هذه الحدود التي رسمها القرآن الكريم فبالرغم من قوله تعالى « هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه

بل الظالمون فى ضلال مبين ، ( لقمان ١١ ) نجد المحاولات الناجحة فيما يسمى بطفل الأنابيب ، حيث ولد الطفل الثالث من أطفال الأنابيب فى بريطانيا فى يناير ١٩٧٩ وبذلك حلت الأنابيب محل أرحام السيدات ، والله أعلم ماذا ينحىء لنا الغد ، إذ لا نهاية لذكاء الإنسان الذى يتطور جيلا بعد جيل طبقاً لنظريات التراكم الحضارى .

. وبالإضافة إلى ذلك هناك حدود أخرى ، أو بالأحرى سلود ينبغي أن نقف عندها ، ولا يسمح بالاقتراب منها إلا للراشدين فى العلم ، وليس العلم المشار إليه هنا هو العلم على إطلاقه ، وإنما هو العلم بأمور الدين - وإن كان من الأفضل العلم بأمور الدين والدنيا - إذ يقول سبحانه وتعالى « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم ، يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولوا الألباب » ( آل عمران ٧ ) ولكن الأوروبيين منذ بداية عصر النهضة اعتبروا السماء ( أو الأديان وما تنطوى عليه . . . ) أماكن أو أشياء أو موضوعات مقدسة ، ولكنها قابلة للدراسة المنهجية التجريبية . ولم تعد دراسة هذه الموضوعات تهجما على مقدسات ؛ وإنما محاولة للفهم عن طريق الملاحظة والتدوين والرصد واستخلاص القوانين . وبذلك تم التوصل إلى قوانين الجاذبية بعد أن تخلص الناس من سيطرة الأساطير والخرافات والأفكار المطلقة التى كانت تحيط بهذا الوجود وتحدد على غير أساس من الواقع طريقة فهم الناس لهذا الوجود وحركته ، وما إلى ذلك مما أوضحنا فى هذا المجال من قبل .

### تجديد محاولات الفهم :

وفى ضوء كل هذا فإن العلم بالغيب الذى هو جزء من الرؤية المعرفية الشاملة لدى المسلم ، والذى جاءت به الكتب السماوية ، حتى يستوعب

الانسان المسلم أو المؤمن كل الأبعاد التي يحتاج إليها في تعامله مع الله وفي تعامله مع الحياة ، قبل الموت وما بعد الموت : ذلك أن الحقائق المتصلة بما بعد الموت والحياة جزء لا يتجزأ من المعرفة الدينية . ولها دور أساسي في البيئة العقلية الروحية عند المسلم : هذه المجموعة من المعلومات التي وردت في القرآن الكريم حول هذه الأمور أتاحها الله عز وجل للمفكرين المسلمين ليتمكنوا بمقتضاها من الإجابة على تساؤلات معينة يتعذر على العقل أن يعطينا إجابة مقنعة عنها أو عن أى منها .

هذه الأمور لم يستطع المنهج الوضعي أو الموضوعي وكذلك المنهج التجريبي الإمبريقي ، لم يستطع أحدهما أو كلاهما تقديم إجابة مقنعة عنها . ومن ثم فإن الغيوب التي تؤمن بها هذه الإجابات المعقولة هي التي تتم بها دائرتنا المعرفية الفكرية في حدود إمكانات ونظريات الفكر الاجتماعي الإسلامي . . . . ولكن بعض المتخصصين في مناهج البحث العلمي الحديثة لا يسلمون بما هو غيب ، ولكن يعتبرونه فروضاً أو افتراضات يمكن أن تخضع للبحث العلمي ، إذا ما توافرت أو ابتكرت الآلات والأدوات العلمية التي تمكنهم من هذا .

والاتجاه الفكري الاجتماعي المسيطر في العالم الغربي الآن هو ما يستند إلى التكنولوجيا المتطورة ومحاولات غزو الفضاء والظن بأن كل ما يتصل بها من القيم الاجتماعية والمعايير والمبادئ والسُنن الاجتماعية ومناهج البحث العلمي أو مصادر المعرفة يتمتع بمثل قوة التقدم العلمي وشرعيته ولا سيما أن المسلمين قد كرروا قصة أهل الكهف مرة أخرى ، حيث عاشوا في كهف أوسع أكثر من عشرة قرون ، توصف بقرون التخلف والانحطاط ؛ ثم أخذوا على غرة ، ومن ثم راحوا يعانون أزمة تمزق بين الإنجازات الصارخة الوافدة إليهم والأفكار المرافقة لها ، وبين القيم البالية المتخلفة إلى الصقث - ظلما - بالدين ، حتى أنها أفسدت الرؤية المعرفية الإسلامية السليمة ، ومن ثم فقد معها المسلمون حرية التصرف وروح المبادأة .

وفي مواجهة هذه الظروف أصبح من المحتم على المسلمين أن يبحثوا عن أسلوب جديد للمعرفة ، يتفق مع الإنجازات الحديثة للعلم والتكنولوجيا المتطورة . . . وإذا كان لكتاب الله جوانب إعجازية تحدى بها المسلمين وغيرهم في الماضي مثل التحدى اللغوى في قوله تعالى « قل فأتوا بسورة من مثله ، وادعوا من استطعتم من دون الله » ( يونس - ٣٨ ) فإن مفهومات هذا الإعجاز ينبغي أن تتجدد ، وبالتالي يجب تجديد محاولات الفهم لكتاب الله في ضوء المتغيرات التكنولوجية وغزوات الفضاء والتقدم في علوم الحياة والطبيعة والكيمياء . . . إلخ . وما تحقق على تقدمها من إنجازات لم تكن موجودة أمام مسلم القرن الأول الهجرى . ولذلك كانت أساليب ومصادر المعرفة المتاحة له يومئذ كافية . على حين لم تعد هذه المعرفة كافية بالنسبة لمسلم القرن الخامس عشر الهجرى . وهذا لا يقلل من المكانة الاجتماعية والدينية لمسلم القرن الأول الهجرى ، الذى قال له الله سبحانه وتعالى « والشمس تجري لمستقر لها ، ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم . لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون » ( يس ٣٨ - ٤٠ ) والذى قال له الله سبحانه وتعالى أيضاً « هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء ، لا إله إلا هو العزيز الحكيم » . ( آل عمران ٦٩ ) وجريان الشمس فى الآية الأولى كان ملائماً لمسلم القرن الأول الهجرى ، لأنه كان يرى الشمس تجري من الشرق إلى الغرب .

ولكن مسلم القرن الخامس عشر الهجرى وقد أكد له العلم الحديث أن الشمس ثابتة ، وأن الأبطال يجرى الحصول عليهم من الأنايب وليس من الأرحام . . هذا المسلم فى وضع وظروف ومتغيرات تختلف عما كان سائداً فى عهد مسلم القرن الهجرى الأول . وبالتالي بات من المتحتم تجديد محاولات الفهم لمحتويات القرآن الكريم ، فيما يتصل بمنجزات العلم الحديث . ذلك أننا اليوم - رداً على التحديات الوافدة إلينا - فى



حاجة - حفاظاً على توازننا العقلي والنفسى - فى حاجة إلى وضع صيغة أخرى تتفق مع الفكر الاجتماعى المنبثق عن التقدم العلمى والتكنولوجيا :

وعلى ذلك فإن الأمر أكبر من مجرد توسيع مفهوم الاجتهاد الذى هو فرض كفاية والذى حضنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ممارسته حين قال « للمجتهد أجران ، وللمجتهد المخطئ أجر واحد » . وإن كان توسيع هذا المفهوم قد يصل بنا إلى ابتكار منهاج جديد أو أسلوب جديد لمعرفة ما يدور حولنا ونجد فيه الإجابة على التساؤلات المطروحة والتي تتردد هنا وهناك . وإنما نحن فى حاجة إلى ما هو أكثر من الاجتهاد ، حتى نسبق العصر العلمى المعاصر ، وإلا فسنظل ذليلاً للأُمم الأخرى ومتطفلين على موائدها العلمية والعملية .

ولا ينبغي - والحالة هذه - أن يقتصر دور مسلمى هذا العصر على مجرد محاولة التواءم أو التكيف مع الأفكار المستوردة أو المصلرة إلينا ، أو التى تنقلها إلينا أجهزة ووسائل الإعلام والاتصال الجمعى ، أو التى ينقلها إلينا أبناؤنا الذين يوفدون فى بعثات إلى الدول المتقدمة ، سواء فى شكل أفكار أو أنماط سلوكية أو موضوعات مستهجنة ولكنها ذات جاذبية للصغار وللنساء ، فذلك هو الخطأ القاتل ، إذ أن هذه المحاولة تفقد أصالتها حين تكون مجرد مناداة باحتواء الإسلام للأفكار والفلسفات والاتجاهات الوافدة أو الموافقة إلينا تحت زعم التقديمية : ذلك أنه كلما ظهرت نظرية علمية جديدة أو ابتكار علمى جديد ، انلغى البعض إلى القرآن الكريم ليقدم لنا منه آية كريمة تؤكد تقديمية الإسلام وإحاطة كتابه الكريم بكل ما يستحدث فى مجال العلوم والفنون والآداب حتى لا يفقد المسلمون الثقة فى قوله تعالى « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » وإن كان من المعروف - حتى لغير - المفسرين والشرح أن المقصود بهذه الآية هو عدم التفريط فى أصول الشريعة الإسلامية ، وترك تفريعاتها مثل العبادات والمعاملات للسنة المطهرة وللاجتهادات ،

وترتيباً على ذلك فإن الشكل العام لنظرية المعرفة الجديدة في الفكر الاجتماعي الإسلامي يمكن تلخيصه فيما يلي :

١ - فيما يتعلق بأفكار الخلق والنشور - أو الحياة والموت والبحث - وكذلك فكرة الألوهية وفكرة الخلود ، ايس أماننا من مصادر معرفتها سوى كتاب الله الكريم وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم . ومن ثم يجب أن نؤمن بكل ما جاء حولها في القرآن الكريم وفي السنة المطهرة وبالأسلوب اليقيني ، واعتبار من لم يؤمن بذلك مرتدّاً عن الإسلام .

٢ - فيما عدا ما جاء بالفقرة السابقة يؤخذ بكل منجزات وتطبيقات مناهج البحث الحديثة ، وما توصلت إليه من قوانين ونظريات علمية .

٣ - لا يعزل المسلم نفسه عن التقدم العلمي بدعوى عدم وجود ما يؤكد منجزات العلم في الشروح والتفسيرات القديمة لكتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام ، وإنما يجب عليه أن يحاول - أو يستعين بأرباب الخبرة - إعادة تفسير الآيات المتصلة بتلك المنجزات الحضارية ، ما دامت مستمرة أو منتجة على أسس علمية ، واعتبار من لم يفعل ذلك متنطعاً في الدين .

٤ - ليس من الضروري أن ترد كل منجزات العلم في القرآن الكريم والسنة المطهرة والتفسيرات والشروح القديمة ، وإلا كان في ذلك ما ينطوي على إلغاء لعقول الأجيال التي جاءت بعد الجيل الأول من المسلمين . وإنما الحضارة تنمو على أساس الابتكارات والبحث العلمي والانتشار والتراكم الحضاري ، بمعنى أن كل جيل يضيف بعض العناصر الابتكارية الجديدة إلى مبتكرات الجيل الذي يسبقه ، فتستحيل مبتكرات أخرى جديدة ، وإن كانت متطورة عن ابتكارات سابقة . والحضارة الإسلامية لا تختلف في ذلك عن باقي الحضارات . وأى عنصر أو ابتكار حضاري ، إما أن نجد له تفسيراً يتماشى مع المتغيرات الحديثة ، وإما أن يلتزم رجال الدين بوضع تفسير حديث ، واعتبار القول برفضه لعدم وروده

في القرآن الكريم والسنة المطهرة وتفسيرات وشروح السلف له جمود وتخلف .

هـ - الإقرار بعدم التناقض بين العلم والدين . وإنما وظيفة العلم هي تدعيم الدين ، على اعتبار أن العلم يفسر الدين ، بينما الدين لا يفسر العلم . ورفض أية أفكار أو أقوال تناقض ذلك .

تلك هي نظريتنا التي تستهدف من ورأها إبعاد عوامل إثارة البلبلة عن أذهان الناشئة وتحقيق التوازن الداخلي في الإنسان كفرد ، وكذلك في المجتمع ، بالإضافة إلى تحديد طبيعة الأساليب العلمية التي يمكن بها تناول الظواهر الطبيعية والاجتماعية . بيد أن الأخذ بهذه النظرية يحتاج إلى مساندة إعلامية ، وهذه المساندة هي موضوع الفقرة التالية .

#### نظرية المعرفة والمساندة الاعلامية :

إن نظرية المعرفة المقترحة في الفكر الاجتماعي الإسلامي تحتاج - إلى أن تتوطد أركانها - إلى مساندة إعلامية من منظور إسلامي . ذلك أن القرآن الكريم « رسالة الحق » بعث بها « الحق » إلى « الناس » عن طريق سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وبواسطة جبريل . وإذا نحن تناولنا تلك الرسالة من خلال نظريات وأدوات الإعلام الحديثة ، فسوف نخدم نظرية المعرفة الإسلامية المقترحة والتي كانت سائدة ، والتي هي مصدر الفكر الاجتماعي الإسلامي . وبذلك نكون قد حققنا هدفين كبيرين كلاهما في خدمته الآخر ومتعاون معه . مع العلم بأن الإعلام يعرف بأنه « عملية تفاعل بين طرفين إلى أن تصبح رسالة معينة ( فكرة ، أو اتجاه ، أو رسالة . . . ) مجالا مشتركا بينهما » ويعرف في علم الاتصال الجمعي بأنه « الإعلام هو عملية المشاركة في المعلومات تلك المرسلة والمستقبلة » بمعنى أن الخبر أو الفكرة أو المعلومة أو الخبرة ينبغي أن تتحقق من خلال عملية مشاركة فكرية بين المرسل والمستقبل وفي ضوء عملية التغذية العكسية .

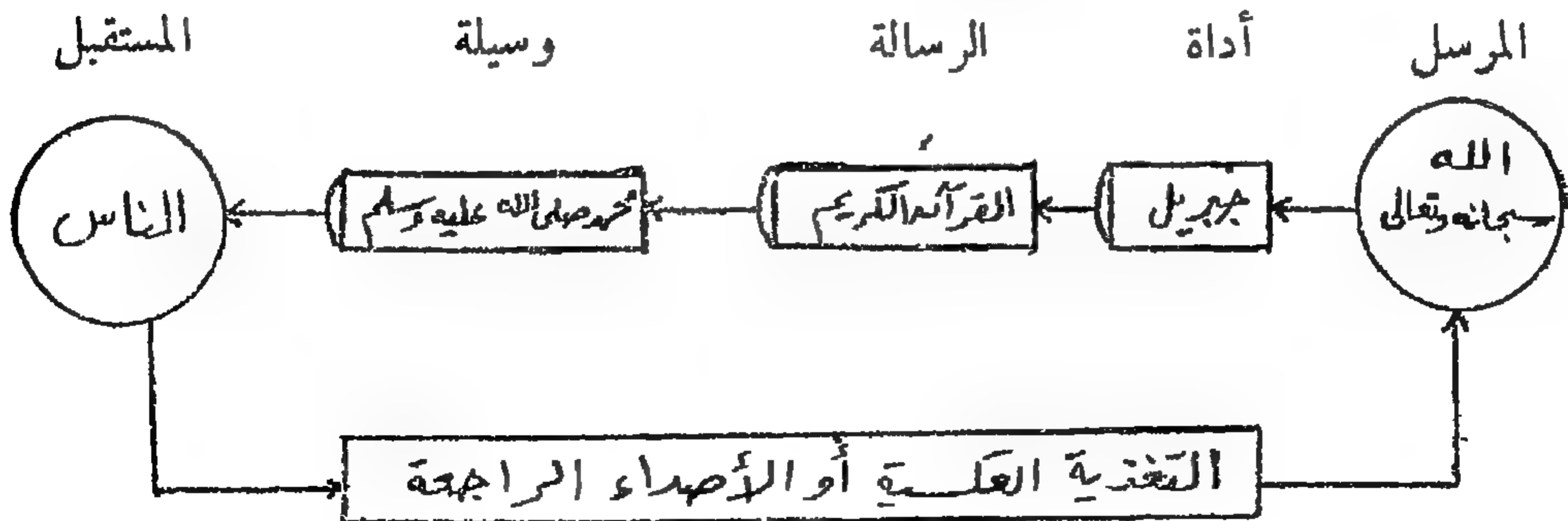
ومن هنا فإن الاعلام لا يمكن أن يتحقق أو يحدث ذاتياً ، ولكنه يمكن أن يحدث كافتراض العملية الاجتماعية . وفي نفس الوقت تعد العملية الاجتماعية افتراضاً أساسياً للاتصال الممكن . وبذلك يمكن القول بأن « الإعلام » لا يتحقق إلا من خلال عملية اجتماعية Social Proless وهذه العملية الاجتماعية نتاج « التفاعل » Interaction وهذا التفاعل لا يتحقق إلا في « مجتمع » ، بمعنى أن الإعلام هو نتاج التفاعل بين الفرد والمجتمع . وما دام الأمر كذلك يصبح « الإعلام » من العمليات الاجتماعية المستمرة . ذلك أن الإنسان يعيش طوال أيامه ولياليه في اتصالات إعلامية لا تنتهي من أجل إشباع حاجاته المتعددة .

وإذا كانت أسس الإعلام على هذا النحو . فكيف وصلت إلينا الرسائل الإلهية ؟ وبطل كان الهدف من هذه الرسائل هو أن تصل إلى المرسل فحسب ؟ أم أن المرسل إليه في الرسالة الإلهية يتحول هو إلى مرسل ويتحول الناس من حوله إلى مرسل إليهم ؟ أم — كما هو الواقع — المرسل هو الله سبحانه وتعالى والمرسل إليهم هم الناس ، وبينهما أدوات ووسائل لتوصيل الرسالة ؟

والشكل التالي يؤكد وجهة النظر هذه .

### شكل رقم ( ١ )

رسم تخطيطي للرسالة الإعلامية الإسلامية





فقد وجد الله سبحانه وتعالى أن الناس يعبدون مظاهر الطبيعة أو بعض الحيوانات أو بعض الأجداد . . . ولا يعبدون الله . ولما كان سبحانه وتعالى سيحاسب جميع خلقه ، ونتيجة هذا الحساب قد تكون العقاب أو السماح بدخول الجنة ، إذ يقول سبحانه وتعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ( الإسراء - ١٥ ) فقد أرسل الله من أجل ذلك الكثير من الرسل ليبلغوا أقوامهم رسالات ربهم ، وليقصوا عليهم بعض ما شاهدوا من « الغيب » ... وكان بعضهم - بناء على طلب أقوامهم - يضطر إلى تقديم معجزة لكي يصدقوه ويتبعوه .

ولما كان القرآن الكريم هو الرسالة الخاتمة من الله سبحانه وتعالى : إلى الناس كافة ، فضلا عن سرد هذه الرسالة لبعض قصص بعض الأنبياء والرسل السابقين لتكون عظة وعبرة . ومن ثم فقد جاء القرآن الكريم مستوعباً لمختلف الأنشطة الإنسانية التي يمكن أن نستشدها في ظلمات الدنيا ونحن نمارس أنشطة إنسانية أخرى ، لنحقق بذلك الفوز في الدنيا والآخرة . كما انطوى هذا الكتاب الكريم على كل الأصول والمصادر التشريعية ، وبين لنا ما يمكن أن نسميه قيماً اجتماعية إيجابية ، وما يمكن أن نسميه قيماً اجتماعية سلبية ، فضلا عن كيفية ترشيد وتوثيق وتنمية شبكة العلاقات الاجتماعية بين الناس كافة .

وإذا كانت أفضل الرسائل الإعلامية هي ما تنطوي على المشاعر الدينية وتنظيم علاقات ومعاملات الناس ، فإن القرآن الكريم يعتبر نموذجاً فذا لوسائل الإعلامية المتكاملة لجميع العناصر الإعلامية ، حيث أرسلت إلينا ومع وجود من يشرحها ويوضحها ويطبقها على نفسه قبل الآخرين وهو المعلم الأول للبشرية عليه الصلاة والسلام . فقد أكدت الأبحاث الاجتماعية الميدانية أن كل تغير اجتماعي يحدث في المجتمع لا ينسب إلى كل وسائل الإعلام أو الاتصال الجمعي أو إحداها . وإنما تتضافر في إحداثه عوامل كثيرة ومتنوعة ، ولعل من أهمها قادة الرأي والاحتكاك

والانتشار الحضارى والتراكم الحضارى . وهذه الحقيقة أكدها بحث اجتماعى آخر عن إحدى قرى اليابان . تلك الدراسة التى أوضحت أن المطبوعات والكتب ليست هى صاحبة التأثير الوحيد ، وإنما المؤثر الفعال هو « المدرس أو المعلم » نفسه الذى يتخذه التلاميذ نموذجاً أو قدوة لهم . . . إلخ (١) . ومن هنا تتأكد لنا أهمية وفعالية الدور الذى قام به سيد الخلق عليه الصلاة والسلام فى تبليغ رسالة الله إلى الناس . ورسالة القرآن الكريم لا تبدو لنا على صورة رؤية محددة نتعلم منها فن الحوار وترتيب مجموعة من القضايا المترابطة حول فكرة أو قضية معينة ولتكن فكرة الإعلام ، ونصاغ هذه القضايا فى شكل نظرية إعلامية ، وإن جاءت هذه القضايا فى القرآن الكريم فى شكل قصص لتأخذ الشكل الدرامى الذى يتميز بالتأثير الشديد فينبى ترسل إليهم مثل هذه الرسائل . كما أن فى رسالة القرآن الكريم عرضاً لنماذج من ألوان الحوار التى وقعت بين الله وبعض رسله وأنبيائه وعباده الصالحين . ومن ثم فإننا لو استخدمنا أساليب البحث العلمى فى جميع الجدلديات التاريخية الخاصة بالدعوة إلى الله ، والتى تتشمل فى تصرفات الرسل والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، وفى المصائر التى انتهوا إليها لحصلنا على ملحة من أروع وأفضل الملاحم الروحانية الإعلامية الروائية التى يمكن أن نتعرف من خلالها على كيفية تصحيح الكثير من أساليبنا ونظرياتنا الإعلامية الحديثة.

وإذا كانت العملية الإعلامية تنطوى على الحقائق والأساطير Myths والإشاعات Reinforcement وما فوق الطبيعة Super natural فضلاً عن تناولها للنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للتعامل مع غيره من الناس والتأثير فيهم . ومن ثم فإن الإعلام يعرف بأنه جملة الأساليب التى يلجأ إليها الإنسان للتعامل

---

(١) دكتور زيدان عبدالباقى : وسائل وأساليب الاتصال فى المجالات الاجتماعية

والتربوية والإدارية والإعلامية . مكتبة النهضة المصرية : القاهرة ١٩٧٤ صفحة ٢٤٣

مع غيره من الناس والتأثير فيهم . وعلى ذلك فإن « الإعلام » لا يتحقق - كما قدمنا - إلا من خلال عملية اجتماعية . وهذه العملية هي « التفاعل » وهذا التفاعل لا يتحقق إلا في مجتمع ، بمعنى أن « الإعلام » من العمليات الاجتماعية المستمرة والمتطورة والمتغيرة لتلائم كل جديد في المتغيرات المحيطة بها (١) .

وإذا كان علماء السياسة يتولون إن عصر زعامة الكنيسة ورجال الدين قد انتهى في العصور الوسطى ، كما أن عصر رجال الأعمال الذي بدأ مع بداية الثورة الصناعية قد توارى ليحل محله عصر النقابات ، فإن العصر الحالي هو عصر الزعامة الإعلامية التي تقف وحدها على خشبة مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ... ولا سيما منذ إرغامها للرئيس الأمريكي الأسبق « نيكسون » على الاستقالة . ومن الواضح أن ذلك يرجع إلى التأثير الإعلامي البالغ القوة في نفوس الناس ، وإلى ما يخصص لوسائل الإعلام من اعتمادات مالية ضخمة ، تمكنها من بث رسائلها الإعلامية التأثيرية في مختلف أرجاء العالم . ويحظى العرب من الرسائل الإعلامية الأوروبية والأمريكية المرسلّة إلينا بنصيب كبير ، وهذا النصيب الكبير يقصد به الدين الإسلامي ، وإشاعة البلبلة في نفوس المسلمين حتى تبليبل معهم مواقفنا والقرارات التي ينبغي أن نتخذها والحلول التي يجب أن نطرحها... وإن كان يقال إن المقصود بهذه الرسائل الإعلامية هو محاربة التخلف . الأمر الذي يحتاج في المعركة التي نخوضها من أجل استعادة حقوقنا المشروعة والتمكين لسيادتنا القومية والدينية والفكرية الاجتماعية أن نقف ضد هذه الحملات .

فهم في الدول الأوروبية والأمريكية يتصورون - حينما ينظرون إلى حال المسلمين ويرقبون عجزهم وقعودهم - أنهم أصحاب ديانة تدعو إلى الجبر ، وتخضع عن الإنسان حريته ، مع أن حقيقة الإسلام غير هذا بالمرة ، وهي

---

(١) المرجع السابق ص ٩ :

بريئة من هذا كله . . . . . وقد يما فزع الإمام الشيخ محمد عبده من هذه النظرة ،  
وتصدى لها فى بعض أبحاثه ، إذ قال :

« إن المسلمين على اختلاف مذاهبهم ، يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً فى  
أعمالهم ، ويسمى بالكسب وهو مناط الثواب والعقاب عندهم ، وأنهم  
محاسبون بما وهب الله لهم من هذا الجزء الاختيارى : وأن هذا النوع من  
الاختيار هو مورد التكليف الشرعى وبه تتم الحكمة والعدل » .

ويضيف الإمام محمد عبده أنه كانت توجد طائفة تسمى « بالجبورية »  
تلك التى ذهبت إلى أن الانسان مضطر فى جميع أفعاله اضطراراً لا يشوبه  
اختيار . وقد عبر عن ذلك بقوله « إن مذهب هذه الطائفة يعده المسلمون من  
منازع السفسطة الفاسدة ، وقد انقرض أرباب هذا المذهب فى أواخر القرن  
الرابع من الهجرة ، ولم يبق لهم أثر ، وليس الاعتقاد بالقضاء والقدر هو  
عين الاعتقاد بالجبور » .. قىلت هذه الحجج منذ ما يقرب من ٩٤ عاماً ، وقد  
صدق الإمام محمد عبده فى أن مذهب القائلين بأن الانسان ليس حراً هو  
سفسطة فاسدة ، إذ ليس فى الإسلام من يظن أنه مضطر لأفعاله اضطراراً  
دينياً — وإن كان هناك بعض الاضطرار الاجتماعى — فى نفس الوقت الذى  
يعلم فيه أنه محاسب بعد ذلك على هذه الأفعال ، لأن مثل هذا المنطق يقود  
مباشرة إلى اتهام العدل الإلهى بالظلم ، تعالى الله عن ذلك — علواً كبيراً .

ويؤكد الإمام محمد عبده أن مذهب القائلين بالجبور قد انقرض منذ  
أواخر القرن الرابع ، ولم يعد لأتباع هذا المذهب من أثر كأفراد فحسب...  
وهذه العبارة صحيحة إذا نظرنا إلى الفكر الاجتماعى الإسلامى ، فليس فى  
هذا الفكر الاجتماعى الإسلامى من ينكر حرية الإنسان . ولكن فى عامة  
المسلمين من يخلط بين القضاء والقدر وحرية الانسان الممنوحة له . وهذا

---

(١) جريدة العروة الوثقى ، إحدى الجرائد المصرية القديمة التى توقفت عن الصدور :

مقال للإمام الشيخ محمد عبده ، عدد مايو ١٨٨٤



ماننبه إليه كما نبه إليه الامام الشيخ محمد عبده في نهاية ما ساقه من حجج وبراهين على صحة وجهة نظره . ومن هنا يأتي الخلط في الموضوع كله .

يحدث هذا مع أن القرآن الكريم يقول إن علم الله تعالى يستوعب ما وقع وما يقع وما سوف يقع ، ابتداء من لحظة الخلق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها في قوله تعالى « وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ، (يونس ٦١) . وينص القرآن الكريم أيضاً على أن مشيئة الانسان ليست مطلقة ، وإنما هي مقيدة بمشيئة الله عز وجل ، فقد يرغب الانسان في إيقاع الأذى بالآخر ؛ ولكن الله يحفظ هذا الآخر ، فلا يقع الأذى . وفي هذا يقول سبحانه وتعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكماً » (الإنسان ٣٠) .

وإذا كانت حملة التشكيك التي تصدى بالرد عليها الامام الشيخ محمد عبده سنة ١٨٨٤ فإن هذه الحملات لم ولن تتوقف . ومن أحدث هذه الحملات التشكيكية ضد الاسلام ، تلك التي تقودها مجلة « أخبار الأسبوع » الأمريكية . وهي مجلة واسعة الانتشار . وذات تأثير عالمي واضح ، وتأثير محلي في المجتمع الأمريكي لاتنافسها فيه مجلة أخرى . وقد تلخصت هذه الحملة حملتها ضد الاسلام في التساؤل التالي « والسؤال الآن بالنسبة للإسلام هو ما إذا كان النظام الذي وضعه الله ورسوله يستطيع إنتاج ما يحتاجه الإنسان من سلع مثل تقويم الأخلاق » ثم لاكتفى بهذا السؤال ، وإنما توجه سؤالاً آخر أكبر ، إذ تقول « والسؤال الأكبر هو ما إذا كان الستمائة مليون مسلم يستطيعون مواجهة التحدي الذي حققه التقدم العلمي ، الذي لم يكن بإمكان الرسول التنبؤ به ؟ » وكان هذا السؤال ختاماً لمقال طويل حول هذا الموضوع نشر في منتصف يناير ١٩٧٩ .

ولهذه المجلة العذر في موقفها ضد الإسلام ، لأن المجلة والقائمين عليها وأكثرهم من اليهود لا يعرفون اللغة العربية في الغالب ، ولا يعرفون لنا نظرية

إسلامية في الإعلام أوفى المعرفة أو في الفكر الاجتماعي الإسلامي . . . وليس لدينا الدعاة المتمكنون في اللغة الانجليزية بالصورة التي تجعلهم قادرين على توضيح حقيقة الدين الإسلامي لهؤلاء وغيرهم . . . ومن ثم فإنهم يجهلون أن القرآن الكريم يتحدث عن الصناعات الخفيفة والثقيلة وعن مختلف المهن وعن التقدم العلمي وطلب من المسلمين — خلفاء الله في الأرض — أن يمارسوا مختلف المهن وينشئوا مختلف الصناعات (١) . ذلك أن التكنولوجيا ما هي إلا نتاج عقول البشر ، وهؤلاء البشر من خلق الله ، ولا بد أن الخالق يعلم ما سيأتي به خلقه ، وهو يعلم ونحن لانعلم .

وكذلك فإن العالم العربي يتصور أن اليقظة الإسلامية المعاصرة ، سوف تتسبب في انغلاق المسلمين على أنفسهم ، وبالتالي يرفضون ما أحدثه العلم من تقدم في وسائل الانتاج وفي كل مجالات الحياة . وقد يرجع هذا القصور إما إلى الجهل ، وإما إلى غرض خبيث .

ذلك أن تخلف الدول الإسلامية أوجد اقتناعاً لدى مفكرى الغرب بأن الإسلام هو السبب ، والذين يقولون بذلك ينسون أن الدول الإسلامية قديماً عاشت تحت نير الاحتلال الغربي عشرات . . . بل وأحياناً مئات السنين . وأن هذا الاحتلال لم يتح للشعوب الإسلامية أن تحكم نفسها وتلتزم بقواعده . بل إنه كان يدفعها إلى الانصراف عن الدين . وينسون أيضاً ، بل ويتناسون أن الاستعمار عنا ما اضطر إلى الرحيل عن الدول الإسلامية ، عمداً إلى إقامة أنظمة دكتاتورية للحكم في تلك الدول . والدكتاتورية — باعتبارها ضد الشورى — هي أعدى أعداء الإسلام ، لأن الدكتاتور يصل به الغرور إلى درجة الاعتقاد بأنه إله على الأرض ، وأن إليه يجب أن ترجع كل الأمور ، فهو العالم بكل أمر وهو المتصرف في كل شيء حتى في حياة أفراد الشعب .

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : العمل والعمال والمون في الإسلام ، مكتبة وهبة ،

ونرتبها على ذلك فإن الدول الإسلامية تختلف بسبب الاستعمار ، وبسبب  
الدكتاتورية ، وليس بسبب الإسلام .

وإذا كان الإسلام الأوروبي يعيب على المسلمين اللجوء إلى الله في  
الضائقات والملمات ، إنهم ينكرون علينا ذلك ، ولا يقولون لنا إلى من نلجأ  
عندما نكون خاضعين للاستعمار أو الحكم الدكتاتوري ، وهي ضائقات  
تحيط بالشعوب ، وتسد في وجهها السبل ، ومن ثم فلا يجد المسلمون أمامهم  
سوى الله والدين ... إنهم في ذلك يبحثون عن راية يتجمعون حولها ،  
أو تحت لوائها ، ومن الطبيعي أن يتجمعوا تحت راية الإسلام .

هنا ما حدث في إيران ، وما يحدث في أفغانستان والملايو والفلبين  
وأندونيسيا .. وهذه التجمعات الشعبية تحت راية الإسلام مبعثها رغبة الشعوب  
المسلمة في التخلص من الاستعمار ، أو من ظلاله المتمثلة في الحكم  
الدكتاتوري . فالاستعمار مذلة واستعباد ، والدكتاتورية أشد مذلة وأكثر  
استعباداً . والاستعمار يؤدي إلى التخلف ، والدكتاتورية تؤدي إلى الفساد ،  
فبقدر انتشار الانحلال الخلق ، بقدر ما ينصرف الشعب عن مقاومة  
الدكتاتور .

والمسلمون إذ يتجمعون في إيران أو الأفغان أو أية دولة إسلامية أو غير  
إسلامية أخرى تحت راية الإسلام ، لا يتجمعون ولا يثورون لمجرد الرغبة  
في تقويم الأخلاق كما تزعم مجلة نيوزويك : وإنما للرغبة في إنهاء  
الفساد الذي يسيطر على أجهزة الحكم ، والذي ينعكس على أفراد الشعب .  
وبمحاربة الفساد يفتح الطريق إلى إنهاء سمات ومظاهر وعوامل التخلف ،  
والمضي قدماً في طريق الحضارة والمعرفة التكنولوجية .

هذا كله معروف لنا نحن المسلمين ، ولكنه غير معروف لمن يهاجمون  
الإسلام ، ويلصقون به التهم ظلماً وعدواناً ... ولا مناص والحالة هذه من  
نظرية إعلامية إسلامية ... نظرية تقول لهم إن التنظيم الإسلامي للمجتمع

لا يرقى إليه تنظيم اجتماعى آخر . تنظيم يقوم على العلم والمعرفة ، نظرية  
تقول لهم إن :

١ - الإسلام يذهب إلى أبعد الحدود في دفع الناس إلى العمل والانتاج  
واستثمار الأموال ، ويفرض الزكاة والصدقات على المال الراكد الذى  
يكتنزه الإنسان ولا يستغله ، شأنه شأن المال المتحرك ، ويعد من لم يفعل  
ذلك بأشد العذاب (١) .

٢ - الإسلام يرفض الرهينة ولا يقبل أن يتفرغ الإنسان للعبادة ،  
بحيث ينقطع عن العمل ويعيش على ما يتصدق به عليه الآخرون .

٣ - الإسلام إذ يفرض العمل ويدعو إلى الزيادة المستمرة من خلال  
استثمار الأموال ، لا يقول أبدا بأن العمل هو العمل البدائى الذى يفر من  
استعمال العلم الحديث ، أو أن الاستثمار يجب أن يقتصر على تربية الماعز  
والأغنام ، أو الزراعة غير الآلية ، بل إنه يأمرنا بالعمل ويشجع الاستثمار ،  
لأن في ذلك زيادة للإنتاج ، وزيادة فرص العمل للناس ، وهذا هو  
السييل إلى الرخاء فى الإسلام .

٤ - الإسلام هو الذى فسر فى القرآن الكريم تكوين الجنين علميا . إلخ .

٥ - الإسلام كشف للناس أسرار الفلك .

٦ - الإسلام بشر بالتعليم وبالعلم .

٧ - الإسلام يرحب بكل المكتشفات الحضارية والاجتماعية ، ويبدو  
ذلك فى ترحيبه بأطفال الأنابيب .

٨ - الإسلام يحترم الأديان السماوية الأخرى ، فالسماحة - فى

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي ، أسس المجتمع الإسلامى والمجتمع الشيوعى ،  
دراسة مقارنة . توزيع دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٦ .



الإسلام وليس التزمت - واجب من الواجبات التي فرضها الدين الإسلامي على المسلمين .

٩ - الإسلام يحتم المساواة ، ولافضل لمسلم على آخر ، ولا لعربي على أعجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح .

١٠ - الإسلام يكره الإسراف والتقتير ويعتبر « الوسط » خيراً للأمر .

١١ - ١٠٠٠ إلخ .

إننا والحالة هذه في حاجة إلى أن نخوض معركة إعلامية في الداخل والخارج لكي نتمكن من استعادة حركتنا الاجتماعية الديناميكية ، واستعادة حقوقنا المشروعة ، والتسكين لسيادتنا الدينية والقومية والفكرية الاجتماعية من أن تحظى بالفهم والقبول . وهذه المعركة في حاجة إلى أن تكون من خلال نظرية إعلامية إسلامية ، وأن تنام من أجلها الهيئات والأجهزة ، وأن تخصص لها الاعتمادات المالية الملائمة ، لكي تصل تأثيراتها إلى كل إنسان نريدها أن تصل إليه . ولكي تساند نظرية المعرفة الإسلامية ، وبالتالي الفكر الاجتماعي الإسلامي .

وإذا أخذنا بوجهة النظر هذه فمن الضروري أن نجند لهذا العمل أرقى وأخلص الكفايات العلمية ، وأن نستخلص محتويات النظرية الإعلامية الإسلامية من كتاب الله وسنة رسوله الكريم . حتى تنطبق عليها الصفة الإسلامية . ومن خلالها يمكن أن نسلط الأضواء على مختلف الجوانب ، ولاسيما الجانب الإعلامي في القرآن الكريم ، حثا للعقول على الاهتمام به والتعرف عليه وعلى أسرارها ، والخروج بنماذج إعلامية متنوعة تساعدنا على تحقيق إنجازات إيجابية . نستوعب بها الهجمات الإعلامية التي تصدر إلينا من غيرنا . ذلك أن القرآن الكريم رسالة إعلامية متكاملة تنطوي على أمور نعرفها وأمور لا نعرفها ، مثل الطبيعة التي جاءت بها عناية الله . فكما أن الطبيعة لا تكشف عن خباياها وقوانينها إلا للعقول المفكرة المدبرة ، العقول القادرة على التأليف والتركيب ، العقول التي تحسن الملاحظة

والجريب والاستقراء أو الاستنباط . . . فكذلك القرآن الكريم لا يفتح أبوابه إلا بمقدار ما يتواءم للعقل من قدرات واستعدادات على اكتشاف الحقائق الثابتة فيه، وما بينها من علامات وما يحكمها من قوانين تنظم علاقات ومعاملات الأفراد في المجتمع ، ومن ثم تستطيع مثل هذه العقول أن تقدم لغيرها من الناس جملة من المواقف البينة والسنن الواضحة .

ولما كان العرب يهتمون بلغتهم ويتخذون منها أسلحة لمحاربة القبائل الأخرى أو الخط من شأنها ، مثل قول الشاعر ليرفع من شأن قبيلة « أنف الناقة » ويحط من شأن قبيلة « ذنب الناقة » فقال :

قوم هم الأنف والأذنان غيرهم

ومن يسوى بأنف الناقة الدنيا

ومثل قول الرسول عليه الصلاة والسلام لحسان بن ثابت أن يدافع عن الدين بشعره .

ولكى تقتنع قریش بأن ما جاء على لسان النبي صلى الله عليه وسلم هو من عند الله ، فقد تحدى الله سبحانه وتعالى القرشيين أن يأتوا بسورة من مثله أو بعض آياته . وهذا التحدى وإن كان موجهاً إلى القرشيين بالدرجة الأولى ، فهو موجه لهم ولغيرهم ، ولأن جاء بعدهم وإلى أن تقوم الساعة . ولكن - وهنا ختلاً البعض - ليس هو التحدى أو الإعجاز الوحيد ، وإنما هو أول رسالة لها صفة الإعجاز أو التحدى ، يرسلها الله سبحانه وتعالى من خلال رسوله عليه الصلاة والسلام إلى الناس .

والرسالة الإعلامية القرآنية التالية هي التي تنطوى على الإعجاز في خلق الإنسان ، ذلك أن النظرة التحليلية للقرآن الكريم ككل تجعلنا ، بل توجب علينا ، أن نتناوله من منظور كلي حتى تأتى دراستنا متكاملة ، ففى القرآن الكريم على سبيل المثال :

- قصص وصفت بقدر معلوم .

- وأمر أو أخبار وضعت أو جىء بها لأغراض محددة .

— وألوان عديدة من الحوار ، تستند إلى منطق واضح المعالم .  
— ... إلخ .

وإذا كانت وحدة جسم الإنسان هي الخلية ، فإن وحدة القرآن الكريم هي الآيات ، بل هي الكلمات ، وإن شئت : قل الحروف . ولكن معنى كل حرف أو كلمة أو آية أو سورة على حدة ، لا يصل إلى غايته إلا بوضعه بين مختلف معاني القرآن الكريم . والقرآن الكريم بهذا يتقدم في منطق الأشياء على الآيات والكلمات والحروف ، تقدم الجسم كله على الأعضاء التي يتألف منها ، وكذلك تقدم « الكل » على الأجزاء عامة . وفي حالة مشابهة يقول « أرسطو » أنه كما يستحيل تصور اليد حية منفصلة عن الجسم ، فإنه يستحيل تصور الإنسان منفصلاً عن المجتمع (١) ، وكذلك تصور معاني حروف وكلمات وآيات القرآن الكريم كله ، من رابع المستحيالات . وهكذا نرى معجزة الخالق العظيم سبحانه وتعالى في خلقه وفي مجتمعه وفي كتابه الكريم ... إلخ .

#### أساليب القرآن الإعلامية :

من الألوان والأساليب الإعلامية التي وردت في القرآن الكريم ، والتي طالما أنه لا وسيلة أفعّل من وسائل الإعلام — يمكن أن تستخدم لإعلام غير المسلمين بأن الإسلام دين التقدم والتحضر والمدنية ، وليس دين التخلف — كما يقولون — وكذلك لتوضيح نظرية المعرفة الإسلامية ، وإضاءة الأنوار أمام الفكر الاجتماعي الإسلامي .

#### ١ — أسلوب القصة :

والقصص في القرآن الكريم يتناول مختلف نشاطات الحياة ، وكذلك مختلف الميول والمشاعر والأحاسيس الإنسانية ... ومن أهمها القصص

---

(١) انظر صفحة ٦٢ من هذا الكتاب .

الذى ينطوى على إعلام الناس بالعلاقة بين الله والإنسان بشكل مباشر ،  
أو بينهما بوساطة نبي أو رسول . إذ تعبر كل قصة من هذه القصص عن  
فترة هامة من فترات تاريخ العائلة البشرية .

ولعل قصة آدم وحواء إبليس هى أقدم القصص القرآنى وأكثرها  
عظة وعبرة ... والمهدف من هذه القصة — كما أتصوره — هو إعلامنا  
بأن آدم هو خليفة الله فى الأرض لقوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني  
جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء  
ونحن نسبح بحمده ونقدس لك ، قال إني أعلم ما لا تعلمون »  
( البقرة ٣٠ ) ... وإعلامنا بأن مع الطاعة لله كل الخير بقوله تعالى « وعلم  
آدم الأسماء كلها ، ثم عرضهم على الملائكة ، فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن  
كنتم صادقين » ( البقرة ٣١ ) وكذلك قوله تعالى « وقلنا يا آدم اسكن أنت  
وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا  
من الظالمين » ( البقرة ٣٥ ) .. وإعلامنا أيضاً بأن الاستجابة لوسوسات  
الشيطان ليس معها سوى الشر لقوله تعالى « فوسوس إليه الشيطان ، قال  
يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى . فأكلا منها ، فبدت لهما  
سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة . وعصى آدم ربه فغوى »  
( طه ١٢١ ) وباستجابة آدم لوسوسات الشيطان أخرج وزوجه من الجنة  
لقوله تعالى « فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه ، وقلنا اهبطوا  
بعضكم لبعض عدو ، ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين » ( البقرة  
٣٦ ) ... وإعلامنا أيضاً أن التوبة لله تنسخ ما قبلها لقوله تعالى « ثم اجتباه  
ربه فتاب عليه وهدى » ( طه ١٢٢ ) ... وإعلامنا كذلك أن طبيعة  
الإنسان هى النقاء والطهر لقوله تعالى « ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى  
البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً »  
( الإسراء ٧٠ ) ... بينما طبيعة الشيطان هى الرجس والنجس . وقد رويت  
هذه القصة — لأهميتها — بأساليب مختلفة أكثر من خمس وعشرين مرة  
فى القرآن الكريم .



ومن قصص الأنبياء والرسل مع أممهم وشعوبهم نقدم الجدول التالي لبعض الأنبياء الذين سببوا الرسل الثلاثة موسى وعيسى ومحمدا عليهم الصلاة والسلام .

### جدول رقم (١)

بملاقة بعض الأنبياء بشعوبهم

النبي أو الرسول	استجابة قومه له	علاقته بهم	مصير القوم	مصير النبي أو الرسول
نوح	عدم استجابة	غير طيبة	الغرق	بلا قوم
إبراهيم	عدم استجابة	غير واضحة	البقاء	النجاة من النار
نبي قوم عاد	عدم استجابة	غير طيبة	الإبادة	بلا قوم
نبي قوم ثمود	عدم استجابة	غير طيبة	الإبادة	بلا قوم
نبي قوم مدين	عدم استجابة	غير طيبة	الإبادة	بلا قوم

ومن هذا الجدول يتضح أنه كانت هناك « عدم استجابة » متبادلة بين كل نبي وقومه ، وأن كل الأقوام إما قضى عليها بالغرق أو بالإبادة ، ما عدا قوم إبراهيم . وهي ظاهرة لافتة للنظر بعد أن اتخذ إبراهيم عليه السلام — بإذن الله عز وجل — أسلوب الحوار مع نفسه ، ومع الناس ، ومع ربه ، ومع الأكوان كلها ... وذلك مع ملاحظة أن القصص المشار إليه في هذا الجدول ليست هي قصص كل الأنبياء والرسل ، وإنما هي قصص بعضهم لقوله تعالى « ولقد أرسلنا رسلا من قبلك ، منهم من قصصنا عليك ، ومنهم من لم نقصص عليك ، وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله ، فإذا جاء أمر الله قضى بالحق وخسر هنالك المبطلون ، ( غافر ٧٨ ) .

فإذا انتقلنا إلى كل من موسى وعيسى عليهما السلام نجد لكل منهما معجزات تختلف عن الآخر ، فن معجزات موسى ، ما جاء في قصته

وأخيه هارون مع فرعون وسحرته ، وتحدى سحرة فرعون لموسى وهارون يوم الزينة ، وقد حشر الناس ضحى لقوله تعالى إذ « قالوا يا موسى إما أن تلقى وإما أن نكون أول من ألقى . قال : بل ألقوا ، فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى . فأوجس في نفسه خيفة موسى . قلنا لا تخف ، إنك أنت الأعلى ، وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا ، إن ما صنعوا كيد ساحر . ولا يفلح الساحر حيث أتى ، فألقى السحرة سجدا ، قالوا آمنا برب هارون وموسى » ( طه ٦٥ - ٧٠ ) .

ولقد كان ميلاد المسيح ذاته معجزة ، وآية للناس لقوله تعالى على لسان مريم « قالت أنى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر ولم أك بغيا . قال كذلك قال ربك هو على هين ، ولنجهله آية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا ، ( مريم ٢٠ ، ٢١ ) . . . ومن معجزاته عليه السلام ، حديثه وهو صبي ليبرىء أمه عندما عاتبوها بأن أباها لم يكن امرأ سوء ، وأن أمها لم تكن بغيا ، فأشارت إليهم أن يكلموه ، ويعجبون ، إذ كيف يكلمون صبياً ، ولكن قدرة الله جعلت عيسى المولود الصغير يقول لهم فى قوله تعالى « قال إنى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا . وجعلنى مباركا أينما كنت وأوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حيا . وبرا بوالدى ولم يجعلنى جبارا شقيا . والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا . ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذى فىه يمترون » ( مريم ٣٠ - ٣٣ ) .

وأخيراً قصة خاتم الرسل عليه الصلاة والسلام ، التى حرص فيها - يوحى من الله - على الإقناع بالحوار العقلى ، مع كل الناس الوثنيين منهم وأهل الكتاب ، فلم يلجأ - بأمر الله - إلى الدعاء على قومه بالإبادة ، كما فعل نوح ولوط وهود وصالح وشعيب ... إلخ . وكذلك لم يستعن بالمعجزات من أجل إقناع قومه . ويلاحظ هنا التشابه بين أسلوب إبراهيم جد العرب - الخليل إبراهيم - وأسلوب الرسول عليه الصلاة والسلام من حيث الاحتكام إلى العقل .

وإذا كانت لإبراهيم عليه السلام معجزات ، فإن سيد الرسل عليه الصلاة والسلام قد رفض الاستجابة لمطالب اليهود وغيرهم فيما يتعلق بالمعجزات المادية من مثل إنزال الملائكة من السماء ، أو مائدة من السماء ، أو إحياء الموتى ، أو ما إلى ذلك .

وهذا يعنى بوضوح تقدم الفكر الاجتماعى يومئذ ، حيث لم يقتنع الناس بالمعجزات وحدها ، وإنما أصبحت لهم عقول ناضجة يفقهون بها .

## ٢- أمور وأخبار قرآنية إعلامية :

ومن الأمور والأخبار الإعلامية الواضحة التى أشار إليها الإسلام قصة موسى مع العبد الصالح ، التى رواها الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم بقوله « فوجدنا عبدا من عبادنا آتينا رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما . قال له موسى ، هل أتبعك على أن تعلمن ما علمت رشدا ؟ قال : إنك لن تستطيع معى صبرا ، وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا . قال : ستجدنى إن شاء الله صابرا ولا أعصى لك أمرا » إلى آخر القصة (الكهف ٦٥ وما بعدها) .

وكذلك قصة يوسف مع امرأة العزيز وما تنطوى عليه من غيرة وحب وجنس ، وعدم تكافؤ بين زوجة فتية جميلة هى امرأة العزيز ، وزوج عنين أو خصى ، غير قادر على الإشباع الجنسى لزوجته ... وفى جميل يتفجر شبابا وقسوة يعيش معها فى نفس المنزل ... ونسوة يطلقن الإشاعات ... ودعوة للفتى لعصيان ربه ... أو السجن ... وتفضيل الفتى للسجن على معصية الله . . . إلخ . وقد صنوّر القرآن الكريم هذه الوقائع بقوله تعالى : « وراودته التى هو فى بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب ، وقالت : هيت لك ! قال معاذ الله ، إنه ربي أحسن مثواي إنه لا يفلح الظالمون . ولقد همت به وهم بها ، لولا أن رأى برهان ربه ، كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين . . . » إلى أن قال - وقال نسوة فى المدينة امرأة العزيز

تراود فتادا عن نفسه ، قد شغفها حبا ، إنالراها فى ضلال مبین .  
فلما سمعت بمكرهن أرسلت إليهن وأعتدت لهن متكئا وآتت كل واحدة  
منهن سكينا ، وقالت اخرج عليهن ، فلما رأينه ، أكبرنه وقطعن  
أيديهن ، وقلن حاشا لله ما هذا بشرا ، إن هذا إلا ملك كريم .  
( يوسف ٢٣ - ٣٣ - ٣١ ) .

### ٣ - الحوار القرآنى الإعلامى :

ويتجلى ذلك الحوار فى رغبة إبراهيم عليه السلام فى رؤية إحياء  
ربه للموتى ، إذ يقول سبحانه وتعالى :

— وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى ؟

— قال : أو لم تؤمن ؟

— قال : بلى ولكن ليطمئن قلبى .

قال : فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ، ثم اجعل على كل  
جبل منهن جزءاً ، ثم ادعهن يأتينك سعيًا ، واعلم ان الله عزيز حكيم ،  
( البقرة - ٢٦٠ )

وكذلك الحوار الذى دار بينه سبحانه وتعالى وبين موسى عليه  
السلام فى قوله تعالى :

— « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه .

— قال : رب أرنى أنظر إليك ؟

— قال : لن ترانى ، ولكن انظر إلى الجبل ، فإن استقر مكانه  
فسوف ترانى .

— فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، وخر موسى صعقا :

— فلما أفاق ، قال : سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين .

— قال : يا موسى ، إني اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى ،

فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين » ( الأعراف : ١٤٣ ، ١٤٤ ) :



— وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء ،  
فخذها بقوة وأمر قومك يأنخلوها بأحسنها سأوريكم دار الفاسقين ،  
( الأعراف : ١٤٣ — ١٤٥ )

وأيضاً الحوار الذي دار بين موسى — نفسه — وقومه عندما طردوا  
من مصر بعد مضايقتهم لفرعون وغدرهم بشعبه ، وقد دار هذا الحوار  
عندما تقاعس قومه عن العودة إلى استعمار أرض كنعان (١) مرة أخرى ،  
وحكم الله عليهم بالتيه في الأرض أربعين سنة ، ونصه :

— « وإذ قال موسى لقومه ، يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم  
إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين .  
— يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ، ولا تترددوا  
على أديباركم فتقلبوا خاسرين .

— قالوا : يا موسى ، إن فيها قوماً جبارين ، وإنا لن ندخلها حتى  
يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإننا داخلون .

— قال رجالان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلا عليهما الباب ،  
فإذا دخلتموه فإنكم غالبون ، وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين .

— قالوا يا موسى : إنا لن ندخلها ما داموا فيها ، فاذهب  
أنت وربك فقاتلا ، إنا ههنا قاعلون .

— قال : رب ، إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين  
القوم الفاسقين .

— قال : فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض ،  
فلا تأس على القوم الفاسقين » ( المائدة آيات من ٢٢ — ٢٦ ) :

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : القومية العربية والمجتمع العربي . مكتبة النهضة

المصرية ، القاهرة ١٩٧٤

وهذه أمثلة لألوان عديدة من الحوار الذي ينطوى عليه القرآن الكريم ، والتي يمكن أن تستثمر إعلامياً بدرجة مفيدة .

هذا وإذا كان الإعلام هو عصب التغيرات الاجتماعية التي تحدث في المجتمع . وإذا كان كل مجتمع - مهما كانت درجة تخلفه أو تقدمه - يتخذ لنفسه نسقاً من أنساق الاتصال الجمعي ، يستخدمه في تنظيم وتنمية معارفه وحياته الاجتماعية ، ونقل أشكائها ومعانيها من جيل إلى جيل عن طريق التعبير والتسجيل والطبع والنشر والتعليم . فإن كل مجتمع لا يستطيع الحياة بدون شبكة من الاتصال تتيح لهذا المجتمع القيام بمختلف وظائفه . . . إلخ .

ولعل من أهم وظائف الإعلام وظيفة تثبيت العوائد والقيم والمبادئ والمعايير والاتجاهات والمحافظة عليها ، ذلك أن لكل مجتمع ديناً معيناً ، ونسقاً من القيم والمبادئ والمعايير والاتجاهات والعادات والأعراف والتقاليد الاجتماعية التي تشكل مختلف أنماط السلوك . وكلما كانت أنماط السلوك متفقة مع محتويات النسق القيمي كان التوافق الاجتماعي سمة من سمات هذا المجتمع (١)

وتعمل أجهزة الإعلام من أجل تثبيت النسق القيمي للمجتمع ، بتناول هذه القيم بمختلف الوسائل الإعلامية ( الصحف والإذاعة والتلفزيون ومختلف المؤلفات ) وكذلك بمختلف الأساليب الإعلامية ( دراما ، كوميديا ، حوار ، أحاديث . . . ) بحيث تكون نتائج الموضوعات التي تناولها بهذه الوسائل والأساليب مؤدية لتأكيد أفضلية النسق القيمي السائد في المجتمع ...

هذا التكرار الإعلامي يعرف في علم النفس التعليمي بالتعزيز أو التدعيم أو التثبيت Reinforcement وقد كان الرسول عليه الصلاة

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : وسائل وأساليب الاتصال . : مرجع سابق  
صفحة ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

والسلام يستخدم هذا التكرار : حيث كان عندما يتحدث إلى الناس  
بكرر الكلمة ثلاثاً . وإذا سلم يسلم ثلاثاً ... إلخ .

والذي نستنتج من هذا كله أن القرآن الكريم يمكن أن يوصف  
بجوار أوصافه الأخرى : بأنه كتاب إعلامي . وأن تكرار الكثير من  
القصص التي يتناولها عليها ، وبتفصيلات مقتضبة حيناً ومستفيضة حيناً  
آخر ، متباينة ومتفاوتة في طولها وعددها ، هو من قبيل التدعيم أو  
التعزيز ، وتلك نظرية إسلامية لم يتوصل إليها علم النفس التربوي  
إلا أخيراً .

وإذا كان من طبيعة الإعلام الحديث مخاطبة مستهلكي المواد الإعلامية  
من خلال المستوى الثقافي الملازم لهم ، فإن الإسلام خاطب العرب  
بلسان عربي مبين ، ومن ثم كان من المستحيل إعلامياً أن ينبهم بما سيأتي  
في المستقبل من تقدم علمي ، وإنما فتح لهم أبواب المعرفة والعلم على  
مصراعها ليسهلوا فيها عقولهم ، ولتنتج هذه العقول في كل جيل ما لم  
تكن تتصوره عقول السابقين . ومن أمثلة مراعاة المستوى الثقافي من  
خلال العمليات الإعلامية الإسلامية قوله تعالى « والشمس تجري مسبقاً  
لها ذلك تقدير العزيز العليم » ، وكذلك أن يكون مع الرسالة الموجهة  
رسول يشرحها للناس لعدم انتشار الإمام بالقراءة والكتابة . وعندما  
نزل القرآن الكريم ، كانت أول كلمة نزلت منه هي « اقرأ » فلم  
يعد من الضروري من الناحية الإعلامية إرسال رسل بعد ذلك ، إذ باستطاعة  
الناس أن يقرأوا القرآن الكريم ، وكذلك في استطاعة الأجيال التالية أن  
تفعل ذلك ، ومن هنا كان القرآن الكريم هو الرسالة الخاتمة .

وعلى نفس المنوال ، سار عليه الصلاة والسلام عندما كان يختار  
كتاب الوحي من قبائل مختلفة لكي يكون كل منهم قادراً على توصيل  
الرسالة الإسلامية على وجهها الصحيح إلى قبيلته ، وباللغة التي يفهمها  
هو ويفهمونها هم . . . . . وكان عثمان بن عفان يقول لكتاب أو ناسخ  
المصحف الشريف : إذا اختلفت مع زيد بن حارثة في شكل الكتابة ،  
فاكتبوه بلغة قرينتي ، وهي اللغة الرئيسية يومئذ .

وفي ضوء كل هذا نود أن نشير هنا إلى بعض القضايا القرآنية الإعلامية والتي تحتاج إلى إعادة النظر في تناول المسلمين لها في الوقت الحالي وهي:

أولاً : إذا كانت الصلاة قد فرضت ، والمساجد قد أنشئت من أجل صهر المسلمين في بوتقة واحدة ، تجعل منهم جماعة واحدة هي جماعة المسلمين ، فكيف نسمح للمذاهب الأربعة : الشافعي ، والمالكي وابن حنبل وأبي حنيفة ؛ بتقسيم المسلمين إلى أربع جماعات ، كما يحدث حالياً في المجتمع الواحد ، كما هو الحال في سوريا ، وكما يحدث بين مختلف المجتمعات العربية . . . . . إنني من الناحية الاجتماعية أقول إن مثل هذا التقسيم ليس لصالح المجتمع ولا لصالح الإسلام . وإن كان لا يمكنني أن أقطع برأى وحدي .

وهناك بعض الموضوعات المتصلة بالمذاهب الأربعة أيضاً مثل قول أبي حنيفة بوقوع طلاق السكران ، وما في هذا من تلمس لهدم الأسرة ، وقوله أيضاً - بعكس ما قال مالك - من أن الزكاة لا تدفع إلا على الأشياء المجمدة أو التي يمكن اختزانها . . . . . ومن ثم فلا زكاة على العنب والبرتقال والتفاح وقصب السكر والخوخ والمشمش والطماطم وما إلى ذلك . وعذره أن هذه المحاصيل الزراعية لم تكن موجودة في زمانه ، أو في المنطقة التي كان يعيش فيها ولا يعلم عنها شيئاً ... وهناك أيضاً قول الشافعي بأن مجرد لمس يد المرأة بالتحية ينقض الوضوء ، واختلاف مالك معه في ذلك ، ومن الأمثلة الأخرى أن شرب الخمر في المذهب الحنفي عقوبته ثمانون جلدة وفي الفقه الشافعي أربعون جلدة ، فأيهما نطبق ؟ ولا بد أن نتفق أولاً على مذهب واحد تقام به الحدود في كل الدول الإسلامية بدلا من الأخذ بالمذهب الشافعي في مصر وباكستان والأخذ بالمذهب الحنفي في السعودية .. إلخ . وكذلك الأخذ بالاتجاه السني في أغلبية الدول العربية ، والإسلامية . والأخذ بالمذهب الشيعي في إيران والعراق واليمن . . . إلخ .



ومن المعروف أن للشيعة فرقا متعددة أشهرها فرقة الشيعة الإمامية وقد عرفوا بهذا الاسم لأن كثيراً من تعاليمهم تدور حول الإمام وأقوال، الأئمة عندهم مصدر من مصادر التشريع ، لا مجال فيها لمناقشة أو اجتهاد ، والإمام بهذا لا يسأل عما يفعل .

ومع ذلك فقد انقسمت هذه الفرقة أيضاً إلى فريقين هما :

#### (١) الشيعة الإسماعيلية :

وهم الذين يجعلون الأئمة عندهم سبعة آخرهم إسماعيل بن جعفر الصادق أحد أحفاد سيدنا علي بن أبي طالب ، وهم منتشرون في باكستان الهند ورئيسهم هو أغاخان .

#### ٢ - الشيعة الاثنا عشرية :

ومنهم يتكون معظم شعب إيران . وجزء كبير من شعب العراق ، وهي تجعل سلسلة الأئمة تنتهي بالإمام الثاني عشر محمد المهدي المنتظر ، الذي يقولون إنه دخل سرداباً في مدينة « ساهرا » بالعراق سنة ٢٦٠هـ فراراً من العباسيين . واختفى بعد ذلك . وهؤلاء الشيعة ينتظرون خروجه إلى الآن . ويقولون إنه المهدي المنتظر الذي سيعود إلى الدنيا ليملأها عدلاً ونوراً ويقضي على الظلم والفساد فيها .

وإلى جانب هاتين الطائفتين من غلاة الشيعة توجد فرق أخرى معتدلة لا تكفر أحداً ، على رأسها طائفة الزيدية ، نسبة إلى زيد بن علي بن زين العابدين . أحد أحفاد علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وهذه الطائفة منتشرة في اليمن بصفة أساسية .

ومن المبادئ التي يعتنقها أتباع الاتجاه الشيعي ما يلي :

- ١ - نظرتهم التمدينية لأنهم ، فالإمام عندهم - كما قدمنا - معصوم من الخطأ ، وأقوالهم مصادر من مصادر التشريع ، لا مجال فيها

لمناقشة أو اجتهاد - نفس الاعتقاد الماركسي ، حيث لا يجوز مناقشة آراء وتعاليم ماركس أو الاجتهاد فيها - وقد انسحبت هذا القداسة على علماءهم الحاليين . وهذا هو سر القوة الشعبية الجارفة التي ينتعج بها علماء الشيعة في إيران وغيرها ، وعلى رأسهم آية الله ، روح الله الخميني .

٢ - من حق الشيعة أن يظهر غير ما يبطن لأدنى مخافة . وقد جاء هذا المبدأ نتيجة للاضطهاد والمذابح التي تعرض لها الشيعة في عهود الأمويين والعباسيين .

وهناك أيضاً عدة خلافات بين الاتجاه السني في مصر والسعودية ... والاتجاه الشيعة في إيران والعراق : . . . . :

( ١ ) فصادر التشريع عند السنيين أهمها القرآن الكريم والسنة المطهرة والإجماع ( أى إجماع رأى الصحابة في أمر معين ) والقياس .

(ب) والشيعة لا يعترفون بالإجماع والقياس وبأخذون بأقوال أئمتهم ولا يأخذون الأحاديث التي وردت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا كان مصدرها خلفاء المسلمين الأوائل : أبا بكر وعمر وعثمان ، أو كانت واردة عن السيدة عائشة لأنها اشتركت في الحرب ضد علي في موقعة « الجمل » بعد مقتل عثمان وخلافة علي . . . . . والقرآن الكريم عندهم أهم مصدر من مصادر التشريع ولكن بعد تفسيره تفسيراً شيعياً . . إلخ .

وقد أدى الاختلاف في مصادر التشريع بين أهل السنة والشيعة إلى بعض الاختلافات في التطبيق الإسلامي مثل :

- الشيعة يحيزون زواج المتعة الذي ينكره بقية المسلمين ، وزواج المتعة ، كما هو معروف هو أن يتزوج رجل بامرأة لمدة محددة وبأجر متفق عليه ، فإذا انتهت المدة المحددة ، انتهى الزواج .

- والطلاق عند الشيعة يشترط لوقوعه وجود شاهدين كالزواج تماماً . وهم يقولون بالإضافة إلى ذلك أنه لا علة ( مرور ثلاثة

أشهر على طلاق الزوجة من زوجها ) على الصغيرة أو المرأة التي تبلغ سن اليأس ، فيجوز لها أن تزوج على الفور .

— شيعة العراق لا يؤدون صلاة الجمعة بحجة أنه لا بد فيها من إذن من الإمام ، والإمام غير موجود حالياً . . . . وهم في انتظاره أو بالأحرى في انتظار المهدي المنتظر .

والسؤال أو القضية هنا : هل المسلمون — طبقاً لمقتضيات الشريعة الإسلامية — هم السنيون أم الشيعيون ؟ أم أن كلهم من المسلمين ؟ ولكن إسلام كل طائفة يختلف في الدرجة ولا يختلف في النوع ؟

وبالمثل : هل المسلمون — طبقاً لقواعد الشريعة الإسلامية — هم أتباع المذهب الشافعي ، أم المذهب المالكي ، أم المذهب الحنفي ، أم المذهب الحنبلي ؟ أم أن أتباع كل هذه المذاهب من المسلمين والاختلاف بينهم في الدرجة وليس في النوع ؟

إن مثل هذه الاختلافات في مصادر المعرفة الإسلامية تؤدي إلى اختلاف وتناقض في المعرفة ، وبالتالي تختفي وحدة المعرفة ، وكل ذلك ينعكس على الفكر الاجتماعي الإسلامي .

ثانياً : لماذا يكتب القرآن الكريم بالرسم العثماني وليس بالرسم العربي الذي نكتب ونقرأ به ، والرأي عندى من الناحية الاجتماعية — ومن أجل وحدة وسيلة المعرفة — أن هذا أسلوب غير تربوي ، فاما أن نكتب القرآن الكريم باللغة العربية التي نقرأ ونكتب بها ، أو نترك اللغة العربية بشكلها الحالي نهائياً ، ونكتب بالشكل العثماني لتوحيد وسيلة التحصيل والمعرفة لدى الناشئة .

ثالثاً : لماذا لم يقسم الله سبحانه وتعالى عدة مرات ببعض المظاهر اللونية مثل قوله تعالى :

— « فلا أقسم بمواقع النجوم ، وإنه لقسم لو تعلمون عظيم »  
إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون ، ( الواقعة ٧٥ )

— « فلا أقسم برب المشارق والمغارب ، إنا لقادرون ،  
( المارج - ٤ )

— لا أقسم بيوم القيامة : ولا أقسم بالنفس اللوامة » (القيامة ١، ٢)

— « فلا أقسم بالخنس ، الجوار الكنس ، والليل إذا عسعس  
والصبح إذا تنفس » ( التكوير ١٥ - ١٨ ) .

— « فلا أقسم بالشفق ، والليل وما وسى ، والقمر إذا اتسق ،  
لتركن طبقاً عن طبق » ( الانشقاق ١٦ - ١٩ )

« لا أقسم بهذا البلد . وأنت حل بهذا البلد . ووالد وما ولد .  
لقد خلقنا الإنسان في كبد » ( البلد ١ - ٤ ) .

رابعاً : لماذا لا نربط بين بعض الآيات والأحاديث التي تناول  
قضية واحدة ربطاً مقنعاً ، ومن أمثلة ذلك :

(١) قوله تعالى « من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فلن تجد  
له ولياً مرشداً » .

(ب) وقوله صلى الله عليه وسلم « جفت الصحف وطويت الأقاليم  
ولا حيلة في الرزق » .

(ج) وقوله سبحانه وتعالى « إنك لا تهدي من أحببت ، ولكن  
الله يهدي من يشاء » .  
وكذلك :

— لما اختار الله سبحانه وتعالى مكة والمدينة المنورة ، وأقام بيته  
الحرام في مكة وأقام الرسول عليه الصلاة والسلام مسجده في المدينة  
المنورة ، إذ من المعروف أنه ليس هناك اختيار عشوائي .

ولنما كل شيء بحساب وتخطيط في الإسلام لقوله سبحانه وتعالى  
« الله أعلم حيث يجعل رسالته » وهل هناك بالفعل ارتباط ذو دلالة  
جوهرية بين الدين والتخلف ، وارتباط غير جوهرى بين التدين



والتحضر ، ومن ثم فإن اختيار تلك المنطقة لم يكن لشيء سوى  
التخلف كما يزعم الزاعمون ؟  
وكذلك :

لماذا كانت مصر والهند والصين : هي المجتمعات المزدهرة في  
بداية التاريخ البشرى . . . ثم انتقلت شعلة الحضارة والازدهار  
إلى الدولة الإسلامية . . . ثم انتقلت إلى أوروبا وأمريكا . . .  
وها هي الحضارة الأوروبية والأمريكية تؤذن بالأفول ، ويتوقع أن  
يكون المستقبل للصين واليابان . . . وما علاقة ذلك بقوله تعالى :  
« وتلك الأيام نداولها بين الناس » . والربط بين كل هذا وقوله تعالى  
« كنتم خير أمة أخرجت للناس » وقوله تعالى : « ولو شاء ربك لجعل  
الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ، إلا من رحم ربك » .  
وكذلك :

— لماذا اختار الله يوسف بالذات ، ليعيش في منزل العزيز  
بالذات ، ومع امرأة العزيز بالذات؟... وما هي الأهداف الاجتماعية  
والنفسية والاقتصادية والسياسية والدينية من وراء هذه الاختيارات ؟  
وأنا أقرر هنا أن علماء الدين الإسلامى؛ قد تناولوا كل هذه القضايا  
بالشرح والتحليل في ضوء الشروح والنقول والتفسيرات القديمة . . .  
ولكن دون الربط بين الإطار الكلى لهذه الموضوعات ، وربما ربطوا بينها  
وقصرت معرفتى أنا عن ذلك . وسواء ربطوا — أو لم يربطوا —  
بينها ، فإن الأمر — في ضوء المتغيرات الحالية — لم يعد يستحق باعتبار  
تفسير آيات القرآن الكريم من أعمال علماء الدين وحدهم فحسب .  
فقد تقدمت العلوم ولا سيما علم الاجتماع وعلم النفس وعلوم الطب  
والتشريح والطبيعة والفلك والاقتصاد والسياسة . . . ولذلك نقترح  
إعادة تفسير القرآن الكريم بشرط اشتراك المتخصصين في العلوم السالفة  
الذكر كفريق واحد في التفسير .

إننا إن فعلنا ذلك نستطيع أن نفهم أعداء الإسلام الذين يكتبون  
في مجله نيوزويك وغيرها ، وإن لم نفعل فلن نتمكن من الرد عليهم

ونكون من غير المبلغين لرسالة الله سبحانه وتعالى من خلال مسارات الفكر الاجتماعي الإسلامي العالمي .

وعلى ذلك يمكن تلخيص نظريتنا الإعلامية إزاء هذه التناقضات والاختلافات الإسلامية أو بين المسلمين ، حتى يمكن توحيد مصادر المعرفة ، وحتى تساعد الداعية الإسلامي في أداء رسالته ، بتزويده بأسلوب يمكنه من الربط بين الفكر الاجتماعي الإسلامي ، والفكر الاجتماعي العالمي :

١ - الأخذ بأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام المتفق عليها وإلغاء ما عدا ذلك .

٢ - الأخذ بالمتفق عليه من المذاهب الأربعة وإلغاء ما عدا ذلك ، واعتبار المتفق عليه من إسهامات المجتهدين ، وإلغاء هذه المذاهب نهائياً لتوحيد الاتجاهات الفكرية وأساليب العبادة .

٣ - إعادة تفسير القرآن الكريم والمتفق عليه من السنة المطهرة ، بواسطة فريق متكامل من علماء الدين وعلم الاجتماع وعلم النفس والطبيعة والأحياء والطب والاقتصاد ... وليس معنى ذلك إلغاء التفسيرات القديمة وإنما إعادة صياغتها في ضوء المتغيرات الجديدة المتلاحقة ... وبشرط ألا يكون هناك - بعد ذلك - سوى تفسير واحد متفق عليه ، ولا يؤخذ بغيره ، وأن تشترك في هذا العمل وفود من المتخرجين في الجامعات الإسلامية والعربية .

٤ - الإيمان المطلق بالتفسيرات الدينية الإسلامية لكل من فكرة الألوهية والبعث والخلود وما إليها باعتبارها أفضل التفاسير المتاحة ، ما دام العلم عاجزاً عن دراستها بمناهجه الحديثة .

٥ - اعتبار من لم يأخذ بهذه القواعد الأربع مرتداً عن الإسلام أو غير مسلم .

٦ - أن تتولى المملكة العربية السعودية تنفيذ هذه الخطوات .

## الفصل الخامس عشر

### علم الاجتماع في القرن العشرين

النظريات والاتجاهات والدراسات الاجتماعية التي عرضنا لها في الفصول السابقة تكونت لها مدارس عديدة . وكل مدرسة تتبنى نظرية أو أكثر لمفكر من المفكرين الاجتماعيين ، أو قد تتبنى إحدى المدارس نظريات مفكر واحد من الرواد مثل دور كايم أو غيره . وقد أدت نشأة هذه المدارس إلى تطورات بالغة الأهمية في مجال علم الاجتماع بصورة جعلت منه علما تركيبيا متكاملا . ويلاحظ أن نزوج علم الاجتماع بهذه الصورة قد أدى إلى تلاشي بقايا الاتجاهات الفكرية الدخيلة على علم الاجتماع مثل النزعة التطورية ، الحتمية الاقتصادية ، التفسير الجغرافي البحت ، والاتجاه الصوري . هذا وسوف نتناول هذه المدارس في مؤلف خاص بذلك . غير أن الذي تجدر الإشارة إليه هنا ، وجود اتجاهين متميزين في الدراسات الاجتماعية . هدف الأول منهما إنشاء فرع جديد لعلم الاجتماع الرياضي ... وهو الفرع الذي نشأ ليحل محل النزعة الوضعية الحديثة ... والثاني هدفه إنشاء فرع جديد لقياس العلاقات الاجتماعية ، ذلك الفرع الذي نشأ جنبا إلى جنب «سوسولوجيا الجماعات الصغيرة» أو «المكروسوسولوجيا» (Microsociology) وكذلك علم الاجتماع السينمائي وسوف نتناول هذين الاتجاهين مع علم الاجتماع السينمائي بالتفصيل بالصفحات التالية :

#### ١- الأصول التاريخية لعلم الاجتماع الرياضي :

نضجت دراسات علم الاجتماع في الربع الثاني من القرن العشرين بدرجة معينة ، بعد أن مهد لها «جيدنجز» ١٨٥٥ - ١٩٣١ بإسهاماته السوسولوجية التي اتسمت في البداية بطابع نفسي ، ثم بطابع كمي سلوكي

فما بعد ، دون أن يهجر نزعتة التطورية باعتباره من المتخصصين في العلوم الهندسية . وبذلك أصبح « جيدنجز » من رواد الوضعية الحديثة في علم الاجتماع .

وقد جاءت نظريته هذه في كتابه « مبادئ علم الاجتماع » (١) ثم عاد ونقحها في كتابه « أسس علم الاجتماع » (٢) ، والمفهوم الرئيسي الذي يقوم عليه علم الاجتماع عند جيدنجز هو « الوعي بالنوع » *Consciousness of kind* أى حالة الوعي التى تجعل كل كائن يدرك وجود الكائن الآخر على أساس التشابه بينهما فى النوع ، وربما كان هذا الوعي نتيجة القهر أو التقليد ، إلا أنه لا يعدو مجرد نتيجة مصاحبة ، بمعنى أنه قد يكون مسئولاً عن السعى إلى التعاقد أو الاتفاق أو ما إلى ذلك من الظواهر الاجتماعية . وقد ابتكر جيدنجز مفهوم الوعي بالنوع أو اقتبسه من دراسات آدم سميث فى مؤلفه « نظرية المشاعر الأخلاقية » (٣) لكى يكون مفهوماً وسطاً بين مفهوم العقل الجمعى لدى دوركايم ومفهوم المحاكاة لدى تارد . ومفهوم التعاقد لدى « دى جريف » *G. de Great* ومفهوم الاتفاق لدى نوفيكوف ، تلك المفاهيم التى لم يوافق عليها جيدنجز . ومن ثم فقد استبدلها بمفهوم الوعي بالنوع . ذلك المفهوم الذى يعمل - كما يرى جيدنجز - على تحديد السلوك الاجتماعى وتمييزه عن أنماط السلوك الأخرى المشابهة مثل السلوك الاقتصادى أو السياسى أو الدينى . ومن هنا فإن الوعي بالنوع يعتبر استعداداً إرادياً للعقل يتكون من التعاطف العضموى ، وإدراك التماثل ، والتعاطف المتبادل والحب والرغبة فى التقدير .

---

(١) Giddings, F. H. ; Principles of Sociology. London, 1396.

(٢) Giddings, F.H. Elements of Sociology, London, 1893

(٣) Smith, A. : Theory of Moral Sentiments, London, 1759



وترتبط على ذلك فإن علم الاجتماع هو محاولة وضعية تاريخية لتفسير المجتمع بالنظر إليه كواقع ملموس ، وهو علم عام - كما يصنفه جيدنجز - يدرس كافة فئات الظواهر الاجتماعية ، ويركز على السمات المشتركة بين الظواهر الفرعية . وغايته الاهتمام بالمبادئ والعناصر الأولى . ويضاف إلى ذلك أن جيدنجز استبدل التعريف الاصطلاحي السالف الذكر بتعريف آخر مبناه أن علم الاجتماع يحاول تفسير الظواهر الاجتماعية في ضوء السلوك النفسى ، والتوافق العضوى ، والانتخاب الطبيعى والمحافظة على الطاقة .

غير أن اعتباره لعلم الاجتماع علما عاما يؤخذ عليه ، ذلك أن علم الاجتماع واقعى وليس علما مجردا ، كما أن هدفه ليس مجرد إعادة بناء التاريخ ، وإنما هدفه تفسير الظواهر الاجتماعية والتحكم فيها . والتنبؤ بما ستكون عليه في المستقبل ، وبالرغم من ذلك فإن نظريته التطورية في علم الاجتماع وتقسيم هذا العلم إلى إستاتيكا وديناميكا ، قد أخذ بيد العلم نحو الوضعية الحديثة ، هذا وقد تبلورت تلك الوضعية هذه على يدى لندبرج (١) وهى تقوم على ثلاثة أسس هى :

#### ١- الأساس السلوكى :

يعتقد لندبرج أن كل العلوم - اجتماعية كانت أو غير اجتماعية - هى بالضرورة أداة أو وسيلة لكيفية ، بمعنى أن كل استجابة تبدأ عادة بضرب من التوتر أو عدم الاتزان يستشعره الكائن العضوى الذى يجربها .

---

(١) جورج لندبرج ، واحد من ألمع ممثلى الوضعية الحديثة ، وقد شغل منصب أستاذ علم الاجتماع بجامعة واشنطن ، بعد أن كان عضواً بهيئة التدريس بكثير من الكليات فى الجامعات الأخرى ، وشغل منصب رئيس الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع فى سنة ١٩٣٤ ، ويتضمن مؤلفه الشهير « هل العلم يريد إنقاذنا؟ » Cran Science saves us عرضاً شاملاً لوجهات نظره . أما عمله الأساسى حتى اليوم فهو مؤلفه « أسس علم الاجتماع » Foundation of Sociology

ولعل ذلك يشابه تماما وجهة نظر العلوم السلوكية . ولا سيما أنها تتجنب الإشارة إلى أية وقائع أو حقائق عقلية . ومن هنا فإن كل ظروف التكيف هدفها الوصول إلى التوازن المنشود للكائن العضوى .

## ٢- المجال البراجماتى :

هذا وتتميز العلوم الاجتماعية بما فيها علم الاجتماع بأن التكيف الخاص يعتمد على أن كل الظواهر التى تخضع للدراسة العلمية تتشكل نتيجة لتحويلات الطاقة *Energ transferastion* أى الحركة *Motion* التى تحدث فى الكون الطبيعى . ومن هنا فإنها كل « حركة » تحدث فى زمن معين وفى « مجال معين من القوة » . ويلاحظ أن الأخير « مجال القوة » يخضع بدوره لتشكيل أحد جوانب الكون، ذلك الذى يمكن تعريفه تيسيرا للدراسة بأنه موقف *Situation* وهذا يتفق مع وجهة نظر الفلسفة البراجماتية بصفة عامة أو الأبستمولوجيا الوضعية *Positivistic Epistemology* التى أسسها وليم جيمس ( ١٨٤٢ - ١٩١٠ ) يضاف إلى ذلك أننا إذا طبقنا مفهوم « مجال القوة » ذلك المفهوم الذى يماثل مفهوم « الموقف الكلى » الذى ورد فى أعمال « ترماس » الأولى عن الظواهر الاجتماعية ، فإن الحركات ( السلوك ) التى تصدر عن الأشخاص ، والتى تحدد بدورها وضعهم فى المواقف الاجتماعية تشكل موضوع الدراسة فى العلوم الإنسانية .

أما السلوك المتبادل بين أى عدد من المكونات - قد تكون أشخاصا - فى موقف معين ، أى التفاعل . فإن لندبرج يرى أن التفاعل الإنسانى يتطلب مجموعة من الرموز السكى تكون بمثابة وسائل للاتصال . ومن الرموز الأساسية فى الاتصال مفهومان هما : التجمع *Association* والتفريق *Dissociation* وهذا يشبه وجهة نظر « سيجل » ومدرسته ... ومن جهة أخرى فإن هذين المفهومين فى مجال الاتصال يشيران إلى حركة إما متجهة إلى وضع معين أو مبتعدة عنه . وهذا بدوره يذكّرنا أيضاً بفكرة الجذب والتنافر بين جسيمات الذرة *Atom*

### ٣- الأساس الكمي :

هذا ويعتمد الأساس الكمي على العد والقياس كمنهاج للدراسة ، لا غنى عنه للبحث العلمي في أى ميدان ، وينطبق ذلك على علم الاجتماع . وكان « كيتليه » هو أول من أشار إلى أهمية هذا المنهاج في علم الاجتماع ، وكان ذلك في الربع الأول من القرن التاسع عشر ، حين أحدثت دراساته في البيولوجيا تأثيراً ملموساً في علم الاجتماع ، وقد دعم هذا الاتجاه فرانسيس جالتون ( ١٨٢٢ - ١٩١١ ) وتلميذه كارل بيرسون ( ١٨٥٧ - ١٩٣٦ ) عندما نشر دراسته له بعنوان « قواعد العلم » The Grammar of Science سنة ١٨٩٢ ، تلك الدراسة التي أصبحت مرجعاً أساسياً للوضعية الحديثة Neo positivism على اعتبار أنها تدعم النزعة الكمية ، والعنصرين الأساسيين الآخرين من عناصر الوضعية الحديثة دعماً كاملاً (١) .

وقد أضاف لندبرج إلى ذلك أن التعميم العلمي بالضرورة تعميم كمي بصفة دائمة (٢) ، وطالب بعدم الفصل بين المناهج الكمية والمناهج الكيفية في الدراسة ، بمعنى أن يقوم التعميم العلمي أيضاً على القياس الكمي الذي يعتبره « لندبرج » ضرورياً إذا ما أراد العلم أن يقدم وصفاً وتحليلاً أكثر دقة لكل ما يدرسه من ظواهر (٣) .

### ٤- الأساس الإجرائي :

يرى لندبرج أن من الضروري استخدام التعاريف الإجرائية ، وهي ضرورة تتسق مع النزعة الأبستمولوجية البراجماتية التي ترى أن الظواهر

---

(١) Loundberg, G. A. ; «Quantative Methodes in Social psychology» American Sociological Review, Vol. I (1936). p. 44.

(٢) Lundberg, G. A. ; «Operational Definitions in the Social Sciences» American journal of Sociology, Vol., 47 (942) p. 786.

(٣) Lundberg, G. A. ; Social Research, 2nd, ed. (New York) Longman, Green, 1942, p. 24.

تكون «موضوعية» إلى المدى الذى تصبح فيه محركات الاتفاق والاستدلال فى التنبؤ على درجة عالية من الكفاية ، ولهذا فان «لندبرج» يرى أن التعاريف «القبلية» مثل تلك التى تسلم بضرورة «المجتمع» و «الثقافة» و «النظام» .. وما إلى ذلك ، ما هى إلا صورة من صور المنطق الأرسطى المعدل ، وهى على هذا النحو تعد عديمة الفائدة علمياً .

ويتساءل لندبرج عن التعاريف الأكثر فائدة فى فهم الظواهر ، ويجب على تساؤله بأنها التعاريف الإجرائية ، على اعتبار أنها تستطيع أن تحدد وتعين الإجراءات أو العمليات التى يستعان بها فى قياس الظاهرة موضوع الدراسة . فالمسافة هى التى تقاس بمسطرة أو أية أداة أخرى ، والزمن يقاس بعقارب الساعة : والذكاء هو ما يقاس عن طريق استخدام اختبارات الذكاء .

نخلص من هذا إلى أن لندبرج قد ربط ربطاً محكماً بين كل من القياس الكمي والسلوكية الإجرائية ، ويلاحظ أنه خفف من هذا الربط قليلاً فى مؤلفه الرئيسى «أسس علم الاجتماع» (١) .

وكان «استيوارت دود» هو الركن الثانى فى الوضعية الحديثة ، وكان — أيضاً — زميلاً للندبرج فى جامعة واشنطن ، وكانت له بحوث ميدانية فى منطقة الشرق الأوسط . وقد وضع «دود» مؤلفاً بعنوان «أبعاد المجتمع» (٢) . وفى هذا المؤلف حدد ما يقصده بالأبعاد ... وهو إقامة نظرية كمية منظمة للمجتمع أطلق عليها اسم «نظرية الموقف» Situation Theory وتختصر S. Theory .

---

(١) Lundberg, G. A.; Foundation of Sociology. Macmillan, N. Y., pp. 12—14.

(٢) Dodd, S.C.; Systematic Sociology Science, A Dimonsional Sociology, 1947, (American University of Beirut ...), Social Series. No. 16).



فإذا ترجمنا حرف «S» اختصار Situation إلى حرف ( ق ) فان « دود » يرى أنه من الميسور تخيل الموقف من أربع زوايا هي « الزمان » Time و « المكان » Space وهما زاويتان شائعتان في كل العلوم ، ثم « السكان » Population وهؤلاء يمثلون زاوية مشتركة فيما بين العلوم الاجتماعية ، وأخيراً زاوية « سمات السكان » Population Characteristics وبيئاتهم . والزوايا الأخرى هي التي يمكن أن تكون متغيراً من موقف إلى آخر ، وأضاف « دود » أن هذا التصنيف من الشمول بحيث يستوعب « أى شيء آخر » وتيسيراً للدراسة فقد رمز « دود » إلى هذه الزوايا الأربع بالحروف التالية : ت - الزمان ، ل - المكان ، ب - السكان ، ي - المؤشر Indicator وهذا المؤشر يقصد به سمات السكان ، أى أنه يمكن أن يشير إلى أى سمة من سمات السكان مثل الإفراط السكاني Over Population أو الانسياقات الاجتماعية في الاستهلاك أو في الموضات .. إلخ. وهذه الرموز هي الخطوة الأولى في نظرية « دود » .

على حين أن الخطوة الثانية من هذه النظرية هي التعبير عن كل موقف اجتماعي بزواياه الأربع ، « بمعادلة كمية » تتكون من أربعة مكونات يمكن أن يشار إليها بالرموز الرقمية بحيث تسمح باستخدام مبادئ علم الجبر في تناولها علمياً . .

أما الخطوة الثالثة في هذه النظرية فلأنها تقوم على إعداد « مصفوفة ارتباطية » Interrelational Matrix وهذه المصفوفة تقسم إلى خلايا بعدد أبعاد الموقف ، بحيث يمكن وضع كل رقم في الخلية (المربع) المناسب له . وهذه المصفوفة يمكن أن تستخدم كأداة للتحليل والتنبؤ في آن واحد . كما أن هذه المصفوفة الارتباطية - كما يرى دود - يمكن أن توفر لنا المساعدة للفعالة في تطوير وتنقيح التعاريف الإجرائية لبعض الاصطلاحات الغامضة مثل الجماعة الداخلية In-Group والجماعة

الخارجية Out-Group والانعزال Isolation والاتصال والتفاعل ، القادة Leaders والنجوم Stars والجماعة ، والمجتمع المحلي Communtty ، والعملية الاقتصادية ، والضبط الاجتماعي Social Control وما إلى ذلك ؛ يضاف إلى ذلك أن المصفوفة الارتباطية تسمح لنا بإمكانية تعريف الجماعة تعريفاً دقيقاً ، وكذلك المجتمع المحلي الذي يعتبر وحدة اجتماعية أكبر من الجماعة عن طريق الربط بين تحليل نتائج مجموعة من المصفوفات الارتباطية ، وعلى هذا فان استخدام المعادلات الكمية في تحليل الخلايا الخالية من الرموز أو الأرقام يجعلنا نستطيع التنبؤ بخصائص المواقف التي لم يتيسر لنا ملاحظتها (١) .

ويصر « دود » على مطالبة الذين يستخدمون تلك النظرية باستخدام التعاريف الإجرائية . والتعريف يعتبر إجرائياً - من وجهة نظره - إذا تضمن عناصر نشأة الظاهرة وتشخيصها ، بحيث يستطيع ذلك التعريف أن يواجه اختباراً على درجة عالية من الثبات . ومن هنا فانه يرى أن عناصر نشأة الظاهرة موضوع الدراسة يجب أن تسمح بقياسها إحصائياً وهذا شرط ضروري يراه « دود » من أجل التعبير العلمي .

وأوضح ( دود ) أن نظريته هذه : شاملة ، ثابتة ، دقيقة ، مختصرة ، ومفيدة في نفس الوقت ، بمعنى أن شمولها يرجع إلى وجود زاوية مفتوحة الطرف يمكن أن تضم ( كل شيء آخر ) وقد رمز إليها بالرمز ( ي ) وثباتها يرجع إلى التصنيفات التي قدمها بحاث آخرون تتفق مع التصنيف الذي تضمنته نظريته . وكذلك فإن دقتها ترجع إلى أنها تعتبر بطريقة إجرائية محددة من المفاهيم والرموز على حين أنها مختصرة لأنها تستعين فقط بستة عشر رمزاً . أربعة منها تشير إلى المكونات الفرضية ومثلها تشير إلى العمليات الحسابية ، وأربعة ثلاثة تشير إلى التجمع

---

(١) انظر بعض نماذج المصفوفات الارتباطية في مؤلفنا بعنوان ( قواعد البحث الاجتماعي ) الطبعة الثالثة وكذلك إعداد وتحليل تلك المصفوفات .

والتصنيف المركب والارتباط والأس ، وأخيراً أربعة تشير إلى عدد الزوايا وطبيعتها ، أى المسافة بين الزوايا والحالات .

تلك هى « نظرية الموقف » لدى « دود » ولقد اعترف — هو — بصعوبة استخدامها ، وباستحالة إثبات مدى فائدتها ، إلا بعد أن يتمكن كثير من علماء الاجتماع من اختبارها لفترة طويلة نسبياً ، يجمعون خلالها بيانات وفيرة . وبذلك يمكن تقدير النظرية تقديراً سليماً . يضاف إلى ذلك أن أحداً من علماء الاجتماع لم يقيم باستخدام تلك النظرية مثلهم مثل مؤلفها : بل إن مؤلفها نفسه قد اتجه إلى مدرسة « السوسيومتري » أى مدرسة قياس العلاقات الاجتماعية وسوسيولوجيا الجماعات الصغيرة ( الميكروسوسيولوجيا ) على اعتبار أن المصفوفة الاجتماعية يمكن أن تستخدم بكفاءة أكثر في مجال قياس العلاقات الاجتماعية (١) .

هذا ويمكن دراسة الصلة بين الوضعية الحديثة وعلم الاجتماع المعاصر على النحو التالى :

#### أولاً : الوضعية الحديثة وعلم الاجتماع المعاصر :

أدت دراسات « لند برج ودود » إلى انتشار استخدام المنهج الرياضى فى كل بحوث علم الاجتماع فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ومما يؤكد ذلك أن جميع الدوريات التى تختص بنشر المقالات والدراسات الاجتماعية تزخر بمثل هذه الموضوعات . ولعل من أهم الذين حملوا لواء علم الاجتماع الرياضى فى أمريكا ثلاثة هم :

#### ١ - جورج زيف Zipf

بكرس جهوده العلمية من أجل محاولة إيجاد « تكامل نظرى بين عدد من المقاييس الاجتماعية » وتقديم « فهم معقول لبواعث السلوك الإنسانى » على

---

(١) Dodd, S.C. : «The Transact Model», Sociometry and Science of Man, Vol. 18, 1956.

اعتبار أن السلوك ظاهرة طبيعية خالصة . وهذا الاعتبار يركز من وجهة نظر « زيف » على مسلمة مشتقة من الاستدلال الرياضي ، يفترض فيها أنها « تحكم سلوك الأفراد والجماعة الاجتماعية » كما تؤيدها شواهد واقعية يفترض فيها أيضاً أن تؤيد هذا الاستدلال . وفي مؤلف آخر له بعنوان « السلوك الإنساني ومبدأ الاقتصاد في الجهد » أو ( مقدمة في الإيكولوجيا البشرية ) (١) حدد المسلمة الأساسية لنظريته وهي ( مبدأ الاقتصاد في الجهد ) وهو المبدأ الذي يعتمد عليه خبراء الكفاية الإنتاجية في التقليل من الجهود المبذولة في أداء الأعمال ، حتى يزيد الإنتاج ... ونذلك حاول ( زيف ) تطبيق هذا المبدأ على بعض النواحي الاجتماعية مثل السكان ووضع في هذا المجال معادلة لتحديد حجم السكان في المجتمع وقام أيضاً بدراسات لبعض مؤسسات الخدمات في المدن الأمريكية . وعندما أراد تطبيق معادلاته في أقطار أخرى غير الولايات المتحدة الأمريكية مثل المجر ، ألمانيا . إمبراطورية النمسا ، وغير ذلك من دول أوروبا واجهته صعوبات ترجع إلى أن هذه الأقطار توجد بها مناطق ذات « توازن غير مستقر » لا يلائم إطار نظريته .

وهذه النظرية لا تقدم لنا إجابات على التساؤلات الأساسية في النظرية الاجتماعية ، اللهم إلا إذا استثنينا التساؤل المتعلق بالمحددات الأساسية للظواهر الاجتماعية . ذلك أن تلك النظرية على نحو ما تبدوا ، تعني أن حالة المجتمع وظروفه إنما تتعين بالدور الذي يمارسه القانون الرياضي . غير أنه مما يجدر ذكره أن مؤلف « زيف » يحدد المقصود بالمجتمع والعلاقة بين الفرد والمجتمع حيث قال « يمكن أن ننظر إلى المجتمع البشري باعتباره ميداناً لتأثيرات متبادلة بينه وبين الأفراد الأعضاء المكونين له » (١) (٢) ذلك أن « زيف » يرى أن « النسق الاجتماعي يتألف من جماعة من الأفراد الذين يسعون متعاونين

---

(١) Zipf, G.; Human Behavior and the Principle of Least Effort of An Introduction To Human Ecology Hofner, N.Y., 1949.

Ibid. p. 347.

(٢)



مستخدمين وسائل أو قواعد معينة من الإجراءات ، في ظل فرض أساسي،  
مبناه أن كل فرد يقدم نفس مقدار العمل ، ويتلقى نفس الجزاء مع بذل  
الحد الأدنى من العمل ، وواضح أن هذا الفرض يعتمد على المسلمة التي  
قامت عليها نظريته وهي (الاقتصاد في الجهد) ومن ثم فقد جاء هذا الفرض  
بعيداً عن الواقع .

## ٢- نيكولا راشفسكى :

وهو صاحب النظرية الرياضية في العلاقات الإنسانية(١) وهذه النظرية  
توضح الاتجاه الرياضى فى علم الاجتماع بصورة أكثر وضوحاً مما هى لدى  
(زيف).ذلك أن (راشففسكى) اعتقد أن التناول الرياضى للظواهر الاجتماعية  
المتشابهة أمر ميسور فقط ، فى حالة ما إذا استطعنا — بطريقة تخيلية —  
تحديد مواقف وحالات فى غاية البساطة والوضوح . ولكنه لم يحدد مسلمة  
أساسية لكيفية تبسيط وتوضيح تلك الحالات ، ومن هنا فإن تحليله لهذه  
الحالات يتخذ شكل معادلات رياضية يستحيل حلها .

## ٣- هورنل هارت :

يعتقد هارت مثل زيف وراشففسكى بوجود مسلمة النظام الرياضى فى  
الحياة الاجتماعية . غير أن (زيف وراشففسكى) تناولوا الظواهر الاستقرارية  
(الاستاتيكية) فى المجتمع ، بينما تناول (هارت) الظواهر المتطورة  
(الديناميكية) ، كما أنه لم يعتمد على مسلمة واحدة مثلهما ، وكذلك لم يقتصر  
على عرض نتائج دراساته ، وإنما عرضها مع نتائج غيره من الدارسين فى  
صورة متكاملة . وأعطى أمثلة للسكان وللإختراعات والابتكارات ولأحجام  
الإمبراطوريات ... بأن مثل هذه الأمور يمكن التعبير عنها بمنحنيات  
بيانية على أسس رياضية ... كما أن الإختراعات التكنولوجية يمكن أن

---

(١) Rashevsky, in Mathematical Theory of Human Relations. in Y. 1947.

تخضع للمنحنى اللوغاريتمى . ولذلك حاول ( هارت ) الكشف عن الأسباب الكامنة وراء حدوث منحنيات معينة فى الحياة الاجتماعية ، لاسيما فى محاولته للتفسير العام « لسير التطور الثقافى » الذى يعتمد على الاختراعات التى هى بطبيعتها عبارة عن ارتباطات جديدة بين عناصر ثقافية قديمة . ومعنى ذلك أن زيادة عدد الوحدات الثقافية تؤدي إلى زيادة احتمال حدوث الاختراعات . ومن ثم يمكن رسم منحنى يبانى لتلك العلاقة .

وكذلك سجل ( هارت ) ميل الوسائل التعليمية إلى الزيادة فى فعاليتها بشكل أكبر من أى نموذج آخر من نماذج التغير الثقافى التى كانت محل دراسته ، ومن هنا فقد أنكر أن تكون إمكانية تفسير تطابق عمليات اجتماعية معينة مع منحنيات رياضية مسألة من قبيل الصدفة البحتة ، ذاهبا إلى أنه يوجد شئ ما وراء المؤثرات الرياضية . وهذا الشئ يكمن فى طبيعة القانون الرياضى (١) .

وكان ( هارت ) علاوة على ذلك يعتقد أن علاج أخطار الوصول إلى العصر الذرى ، إنما تكمن فى التعجيل بتطور العلوم الاجتماعية .

تلك هى نظريات ثلاثة من علماء الوضعية الحديثة التى تعتمد على وجود حتمية رياضية فى كل الظواهر الاجتماعية ، غير أن نظرياتهم لم تجد من يتولى تطبيقها لإثبات مدى فاعليتها ، ويبدو أن ذلك يرجع إلى صعوبة تطبيق المعادلات التى كانت أساساً لنظرياتهم .

#### الوضعية الحديثة المتطرفة :

تتمثل الوضعية الحديثة فى علم الاجتماع فى دراسات اثنين من ألمع علماء الاجتماع فى العالم المعاصر ، وهما ( أوجبرن وتشابن ) اللذان يعتقدان فى إمكانية قياس الظواهر الاجتماعية ، حينما يكون ذلك متاحاً ، ويرزان الدور

---

(١) Hart, H.; «Logistic Social Tieands» American Journal of Sociology, 50 (1945), (P. 350)

الاستراتيجية الذي يمكن أن يلعبه التحليل الإحصائي في البحث الاجتماعي  
بصفة عامة . ويطالبان بضرورة تنقيح وتطوير أدوات البحث الإمبريقية.  
هذا ويمكن تناول وجهة نظر كل منهما على النحو التالي :

#### ١- وليام أوجبرن (١) :

قام - منفرداً - أو مع آخرين بإجراء أبحاث علمية متعددة من أجل  
الحصول على معاملات ارتباط بين المظاهر المختلفة لهذه الظواهر ، مع  
تأكيد واضح على الموضوعات الاقتصادية والتكنولوجية . ولعل من  
المؤكد أن مؤلفه « الآثار الاجتماعية للطيران » (١) قد جعله قريباً جداً من  
الجناح الرياضي للوضعية الحديثة ، حيث أكد في هذا المؤلف ، ضرورة  
اكتشاف مناهج تمكننا من التنبؤ بالتطورات الاجتماعية المقبلة .

هذا ولعل مؤلفه « التغير الاجتماعي » قد ساهم في استبدال مصطلح  
« التطور الاجتماعي » بمصطلح التغير الاجتماعي . وفي الطبعة الثانية لهذا  
المؤلف التي صدرت سنة ١٩٥٠ أضاف فرضاً جديداً هو « الهوة الثقافية »  
Cultural lag ويبدأ هذا الفرض من فكرة مبنها أن جانباً كبيراً من  
التراث الاجتماعي للإنسان يدخل في نطاق ما يسمى بالثقافة المادية . وأن  
التكيف مع هذه الثقافة من الضرورة بمكان ، على اعتبار أن التغيرات التي  
تحدث في الثقافة المادية تسبق التغيرات التي تحدث في الثقافة اللامادية .  
ومن هنا فإنه يستحيل أن يبدأ التكيف قبل أن يحدث التغير في الثقافة  
لمادية . غير أن العادات والأعراف القديمة - التي هي جزء من الثقافة  
اللامادية - قد تتعثر في ملاحقة هذا التغير . ومن ثم فإن أوجبرن

---

(١) حصل على درجة الدكتوراه من جامعة كولومبيا في العشرينات من القرن  
العشرين ، عندما كان (جيدنجز) أحد ركائز الوضعية الحديثة ، أستاذاً في هذه الجامعة  
ثم عين أستاذاً في جامعة شيكاغو .

(٢) Ogburn, W.; The Social Effects of Aviation. (٢)  
N. Y., 1946.

يرى أنه يتعين علينا أن نقيس سوء التكيف أو عدم القدرة عليه ، والنقطة الأخيرة هي التي وضعت أوجبرن في مصاف علماء الوضعية الحديثة .

## ٢- استيوارت تشابن (١) :

تساءل تشابن عن إمكانية تحديد معنى النظم الاجتماعية بطريقة دقيقة تختلف عن الفهم العام لها . وأجاب في مؤلفه بعنوان « النظم الاجتماعية المعاصرة » (٢) على تساؤله بأن النظم ما هي إلا أنماط من السلوك البشرى . وبعبارة أخرى « شبكة من الاستجابات الشرطية ، Conditioned Responses واتجاهات وعادات فردية » . ومن ثم فإن تشابن يرى أن الطريق إلى تحديد معنى النظم الاجتماعية ينبغي أن يعتمد على الرسوم البيانية الرمزية . ومن هنا فإن مؤلفه السالف الذكر جاء مليئاً بالرسوم البيانية ، اعتقاداً منه بأنها تساعد على إدراك أنماط العلاقات التي يصعب رؤيتها ، تلك العلاقات التي ينبغي أن تخضع للقياس .

ووجد تشابن أن صعوبة استخدام القياس في علم الاجتماع ترجع إلى أن ظواهره تنطوي على اتجاهات نفسية واستجابات شرطية ، وتفاعلات وسمات ثقافية ولذلك طالب الباحث الاجتماعي بأن يخترع وحدات وأدوات للقياس وأن يقننها حتى يمكنه إخضاع الظواهر الاجتماعية للتسجيل الدقيق والملاحظة المباشرة . وقد تكونت حوله مدرسة من تلاميذه الذين توصلوا إلى مقاييس دقيقة لقياس موضوعات مثل « السلوك المنظم ، المكانة ،

---

(١) حصل على درجة الدكتوراه من جامعه كاليفورنيا في العشرينات من هذا القرن ، ثم عين أستاذاً في جامعة مينسوتا وتأثر كثيراً بدراسات وأفكار ( جيدنجز ) :

(٢) Chapin S., ; Contemporary American. Institutions. (٢)  
N.Y., 1935.



الاجتماعية ، آثار الإسكان ، البيئة الأثرية ، والشخصية (١) ... وفي أوائل النصف الثاني من القرن العشرين بلغت هذه المقاييس بفضل دراسات بول لازارسفيلد Lazarfeld ولويس جتمان Guttman درجة عالية من التقدم ، ولا ريب أن الفضل في ذلك يرجع إلى تشابن .

هذا وقد استعان تشابن - بجوار الرسوم البيانية والمقاييس المختلفة - بالمنهج التجريبي الذي يعتمد على استخدام منطق التجربة العملية (٢) ، أى تثبيت جميع المتغيرات ما عدا متغير واحد ، ثم يجرى البحث عن تأثيره على المتغيرات الثابتة . ولما كانت الحالة الاجتماعية لا يمكن تناولها ، كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، ولذلك فقد اقترح تناول حالتين اجتماعيتين في موقف اجتماعي يختلف بالنظر إلى وجود أو عدم وجود المتغير موضوع الدراسة . وبهذه الطريقة يمكن الكشف عن الأهمية السببية . ومن الأمثلة على ذلك جماعتان من السكان تشتركان في بعض الخصائص السكانية مثل التوزيع وفقاً للعمر ، النوع ، السلالة ، جنسية الأب ، مكانة الأب ، وكلتاها تختلف عن الأخرى في متغير واحد ، وليكن عدد سنوات الدراسة . وعلى ذلك فانه إذا أظهرت الجماعتان farkاً ملحوظاً في القدرة على التكيف مثلاً ، فان الباحث قد يتمكن من إقامة علاقة سببية .

نخلص من هذا إلى أن أعمال المدرسة الوضعية الحديثة بمثابة محاولة جادة في مشكلة قديمة واجهت علم الاجتماع منذ ظهوره ، فلقد كان الهدف الأساسي للرغيل الأول من علماء الاجتماع مثل ابن خلدون ، كونت ، دوركايم ، جملبوفتش ، وراتسنهوفر وآخرون هو إرساء الدعائم العلمية لدراسة المجتمع . غير أن دراسات المدرسة الوضعية الحديثة قد أثريت من

---

(١) انظر كينمية قياس مثل هذه الأمور في مؤلفنا « قواعد البحث الاجتماعي »

القاهرة ١٩٧٤ في الطبعة الثالثة

(٢) Chapin, S. F. «Experimental Designs in Sociological Research N.Y., 1947.

إسهامات علم الاجتماع الرياضى فى هذا المجال ، وهذا يرجع بالطبع إلى التطور السريع فى الآلات الحاسبة ، فضلا عن تزايد عدد علماء الاجتماع الذين اقتنفوا أثر المدرسة الوضعية الحديثة بتطبيقهم أساليب المنطق الرياضى التحليلى على القضايا المتعلقة بالحياة الاجتماعية .

هذا وبالرغم من التقدم الذى حققه علم الاجتماع الرياضى ، الأمر الذى دفع البعض إلى أن يطلق عليه « أمل المستقبل » فإن هذا العلم لم يتخلص بعد من سهام النقد التى توجه إليه ، لا سيما فى تلك المسلمة التى تذهب إلى أن كل الظواهر الاجتماعية تمثل ميدانا يمكن أن يخضع للأساليب الرياضية التى تتميز بدرجة عالية من الصدق . تلك المسلمة التى هاجمها (سوروكين) بعنف فى مؤلفه بعنوان « بدع ونقائص فى علم الاجتماع المعاصر » (١) .

غير أن نقد تلك المسلمة لا يعنى أن استخدام الرياضيات فى ميادين علم الاجتماع أمر غير مرغوب فيه ، ذلك أن النجاح الذى حققه كل من علم الإجرام وعلم السكان فى استخدام التحليلات الإحصائية والرياضية ، يدفع الكثير من علماء الاجتماع الشبان إلى ضرورة إخضاع ظواهر الاجتماع للقواعد الرياضية .

#### ثانيا : مدرسة قياس العلاقات الاجتماعية أو « السوسيومتري »

مدرسة « السوسيومتري » Sociometry أو قياس العلاقات الاجتماعية تركز على دراسات مهدت لها مثل دراسة (تونيز) النفاذة للمجتمع المحلى ، وتحليل « زيمل » للعمليات الاجتماعية الأولية ، ودراسات « كولى » للجماعة الأولية ، بالإضافة إلى استعارة بعض الخصائص من الطب العقلى الحديث ، مع الارتباط بعناصر متعددة من الوضعية الحديثة .

---

(١) Sorokin, S.F.P., Fads and Faibles in contemporary Sociology N. Y. 1956.

وقد ابتكر اصطلاح « السوسيومتري » (١) رائد هذا الاتجاه، جاكوب مورينو (٢) Moreno ( ١٨٩٢ - ١٩٤٠ ) من أجل تقديم معنى دقيق ودينامي لقوانين التطور الاجتماعى ، والعلاقات الاجتماعية بمعنى أنه يتناول البناء الداخلى للجماعات الاجتماعية ، ويدرس أيضا الأشكال المعقدة التى تنشأ عن قوى التجاذب Attraction والنبذ Repulsion بين أعضاء الجماعات . وعلاوة على ذلك فإنه يدرس الجماعة الإنسانية ككل ، أى يدرس سوسيومترية الجماعة الإنسانية بصفة عامة بحيث ينظر إلى كل جزء منها فى ضوء علاقاته بالكل ، فى نفس الوقت الذى ينظر فيه إلى الكل فى ضوء علاقته بكل جزء . ويهتم السوسيومتري بدراسة العلاقات التى تنشأ بين الأفراد ، تاركاً دراسة الأفراد أنفسهم لعلم النفس . وقد انتشر استخدام تلك الطريقة بعد أن نشر (مورينو) نتائج دراساته فى صورة بيانية دون استخدام المعادلات الرياضية .

هذا وإذا كان الواضح من معنى « السوسيومتري » أنه يهدف إلى القياس Measurement بصفة أساسية، فإن أخصائي السوسيومتري لا يسعون

---

(١) اصطلاح sociometry ترجم فى مؤلفات عربية كثيرة إلى القياس الاجتماعى وهذه الترجمة غير دقيقة ، ذلك أنه يعنى « قياس العلاقات الاجتماعية » وليس القياس بوجه عام ، ولذلك سوف نستخدم كلمة «السوسيومتري» هنا ونقصد بها (قياس العلاقات الاجتماعية) .

(٢) ولد (مورينو) فى رومانيا ، وبدأ حياته المهنية فى النمسا ، ثم هاجر سنة ١٩٣٥ إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، حيث أجرى بحوثاً سوسيومترية عديدة فى بعض المدارس العامة وبعض الإصلاحيات الاجتماعية . ثم نشر بعد ذلك مؤلفه الشهير «من الذى سيكتب له البقاء؟» who Shall Survive سنة ١٩٣٤ ، ، وقد لفت هذا المؤلف أنظار كثير من رواد الوضعية الحديثة مثل «لند برج ودود» . وفى سنة ١٩٤٢ أسس (مورينو) وأنصاره معهداً لقياس العلاقات الاجتماعية فى نيويورك . كما أصدر مجلة باسم المعهد ظلت تصدر طوال ٢٠ عاماً منذ سنة ١٩٢٨ إلى أن تم تحويلها إلى مجلة عامة فى علم النفس الاجتماعى تحت رعاية الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع :

إلى قياس الظواهر الاجتماعية بصفة عامة . وإنما يقصرون اهتمامهم على العلاقات السائدة بين الأشخاص ، والتي تركز على التجاذب والتنافر .

والسوسيومتري بهذه الصورة اصطلاح فسيح يشير إلى عدد من طرق جمع البيانات وتحليلها على أساس : الاختيار ، التواصل ، ونماذج لتفاعل أفراد الجماعات (١) . ولذلك يمكن اعتبار السوسيومتري محاولة للربط بين نظرية البناء غير الرسمي للمجتمعات والجماعات الإنسانية ، ومناهج البحث المستخدمة في دراسة ذلك البناء .

وفيما يلي عرض وجيز لأهم قضايا نظرية السوسيومتري .

يرى (مورينو) وأعضاء مدرسته ، أن المجتمع الإنساني شيء أكبر من مجرد شبكة من العلاقات غير المتناهية ، كما أن له وجوداً موضوعياً متميزاً . ومن الواضح أن وجهة النظر هذه تختلف اختلافاً بيناً عن وجهة النظر الاسمية المتطرفة التي يتبناها رواد الوضعية الحديثة المتطرفة ، ذلك أن بناء المجتمع ، ليس مطابقاً « للنظام الاجتماعي » أو شكل الحكومة . فقد تختفي الدولة مثلاً ، ولكن « البناء الاجتماعي الدينامي » للمجتمع يجب أن يظل قائماً بالرغم من ذلك .

هذا وقد أصبح السوسيومتري مناهجاً من مناهج البحث — كما هو نظرية وموضوع للبحث — أيضاً ، ومن الأدوات التي يستخدمها هذا المنهج ، الاختبار السوسيومتري Sociometric لقياس العلاقات الاجتماعية بين الجماعات ، وتحديد نوع ودرجة « التيلية » Tele بين أفراد تلك الجماعات (٢) .

---

(١) Sociometry is a broad term indicating a number of methods of gathering and analyzing data on choice, Communication, and interaction patterns of people in groups ;

(٢) هناك أنواع متعددة من « التيلية » مثل التيلية الإيجابي ، السلبي ، النفسى ، الاجتماعي . . . ويمكن الرجوع إلى رسالتنا للدكتوراه بعنوان « منهج القياس الاجتماعي وأدواته في قياس العلاقات الاجتماعية » مودعة بمكتبة جامعة القاهرة ١٩٧١ ؛



## نماذج الاختبار السوسيومتري :

ولما كان الاختبار هو العنصر الأكثر أهمية في المنهاج السوسيومتري ،  
فإن الاختبار ينبغي أن يفهم على نطاق واسع . ذلك أنه ليس مجرد اختبار  
للآخرين وإنما قد يعنى :

( أ ) اختبار خطوط التواصل .

( ب ) أو اختبار لخطوط النفوذ أو التأثير .

( ح ) أو اختباراً لجماعات الأقلية والجماعات الحديثة .

هذا والاختبارات التي يجرى تنفيذها تعتمد على تعليمات وأسئلة محددة  
للمبحوثين . وفيما يلي قائمة ببعض التعليمات والأسئلة السوسيومترية :

١ - مع من تحب أن تعمل ( أو تجلس بجواره ، أو تلعب معه ،  
وما إلى ذلك ) ؟

٢ - من هم أفضل ثلاثة من أصدقائك ؟

٣ - من هم العضوان في هذه الجماعة ( جماعة السن ، الفصل  
الدراسي ، المدرسة ، النادي ، مثلاً ) اللذان تحبهما أكثر من غيرهما ؟

٤ - اختر الزميل الذي تود أن تعمل معه في هذه المهمة :

٥ - من هم الثلاثة الأفضل ( أو الأرءى ) من تلاميذ فصلك  
الدراسي ؟

٦ - . . . إلخ : مع ترتيب كتابة الأسماء بحسب الأفضلية أو  
العكس .

هذا وقد توجد مجالات كثيرة وواضحة بالنسبة لوضع الأسئلة المتعلقة  
بالاختبار (١) . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن هذه الأسئلة يمكن أن تتضاعف

---

(١) Gronlund, N. ; Sociometry in the Classroom. N.Y.,  
Harper and Row, 1959, Chap. 2

ببساطة بتوجيه مثل هذه الأسئلة : من الذى تعتقد أنه سوف يختارك ل...؟  
من الذى تعتقد أن الجماعة سوف تختاره ل...؟ إلخ .

وقد تتطلب الإجابة على الاختبار السوسيومتري ترتيب الإجابة من حيث الدرجة ، بمعنى أن يطلب من كل من أعضاء الفصل الدراسى أن يرتب أسماء زملاء الفصل الدراسى الذين يود أن يعمل معهم فى « حصة » الهوايات باستخدام الأرقام التالية :

٣- ، ٢- ، ١- ، صفر ، ١+ ، ٢+ ، ٣+

وذلك على أساس أن الرقم ( ٣ + ) يعنى أن الطالب يرغب فى العمل مع زميله بدرجة كبيرة ، والرقم ( ٣ - ) يعنى أنه لا يحب العمل معه بدرجة كبيرة ، والرقم ( صفر ) يعنى أنه لا يستطيع أن يحدد مدى رغبته أو عدم رغبته فى العمل مع أحد . وتعبر الأرقام الأخرى بالطبع عن الدرجات التى تراوح بين الرغبة وعدم الرغبة .

ومن أجل صدق نتائج الاختبار السوسيومتري ينبغى استثارة المبحوثين لتحقيق أعلى درجات التلقائية الميسورة من استجاباتهم لأسئلة الباحثين واقتراحاتهم كما يجب أن يشارك الباحث الجماعة مشاركة إيجابية ، أى يضطلع بلور الملاحظ المشارك .

### طرق التحليل السوسيومتري :

هناك ثلاثة أشكال من التحليل السوسيومتري يمكن استعراضها فيما يلى :

Sociometric matrices

١ - المصفوفات السوسيومترية

Sociograms

٢ - المخططات الاجتماعية

Sociometric indices

٣ - المعاملات السوسيومترية

ويركز السوسيومتري على المصفوفات المربعة Squire أى مصفوفات ( ن × ن ) حيث تساوى ( ن ) عدد أشخاص الجماعة . وعلى سبيل المثال فإنه إذا كانت لدينا جماعة من خمسة أشخاص وطلبنا من كل منهم أن يختار فردين من أعضاء الجماعة يفضل العمل معهم خلال الشهرين القادمين : فإن اختيار العضو لزميله يشار إليه برقم ( ١ + ) فى إحدى خانات المصفوفة ، وإذا لم يقم العضو بأى اختيار فإنه يوضع فى الخانة المخصصة لذلك بالمصفوفة ، للرقم ( صفر ) وهكذا وبذلك يمكن تحليل بيانات المصفوفة بصورة كمية .

( شكل رقم (١) بمصفوفة اجتماعية )

	أ	ب	ج	د	هـ
أ	٠	١	٠	٠	١
ب	١	٠	٠	٠	١
ج	٠	٠	٠	١	١
د	٠	١	٠	٠	١
هـ	١	١	٠	٠	٠
مجم	٢	٣	٠	١	٤

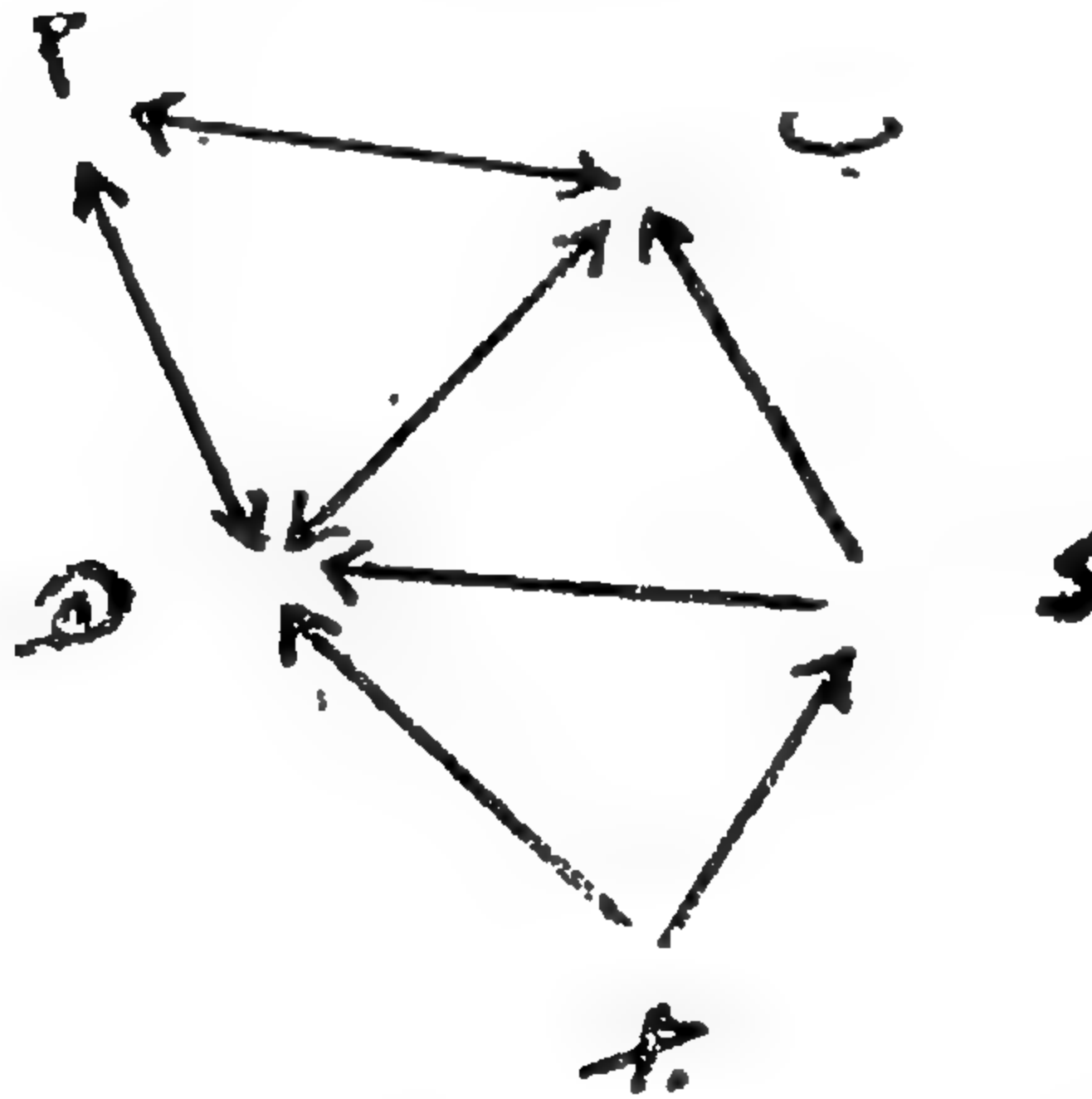
هذا وتوجد طرق أخرى لتحليل المصفوفة ذات فوائد كافية يتركها الباحث المتخصصون . وعلى سبيل المثال ، فإنه بالنسبة للمصفوفة البسيطة يمكن تحديد الرمز Cliques وسلاسل النفوذ فى الجماعات الصغيرة والكبيرة .

أما المخططة الاجتماعية فإنها تستخدم مع الجماعات الصغيرة العدد ، ويمكن استبدالها بمصطلح «خريطة مباشرة Directed garph» لأن الاصطلاح الأخير اصطلاح رياضى أكثر عمومية من ذلك الذى يطبق فى أى موقف . يكون فيه س ، ص فى علاقة ما ، فبدلاً من قولك س يختار ص ، من الميسر أن تقول :

س يؤثر على  
س يتواصل مع أو  
س صديق ص أو  
س يسيطر على ص ... إلخ

وتستطيع المخططة الاجتماعية أو الخريطة المباشرة أن تحدد لنا اختيارات هذه الجماعة التي وردت في المصفوفة السابقة على النحو التالي :

مخططة اجتماعية رقم (١)



وبمجرد النظر إلى هذه المخططة الاجتماعية أو الخريطة المباشرة يتبين لنا أن (هـ) هو مركز الاختيار أو قائد الجماعة ، أو الشخص المحبوب أو المناسب . والملاحظة الأكثر أهمية هي أن أ ، ب ، هـ وقع اختيار كل منهم على الآخر وبذلك شكلوا زمرة . وطبقا للدراسات « فستنجر ، شيلستر وباك ، Schachter and Back Festinger » ، فإن الزمرة تحدد بثلاثة أفراد أو أكثر وقع اختيار كل منهم على الآخر بالتبادل Mutually وبمتابعة البحث عن الخطوط التي يحمل كل منها سهمين على طرفيه ، فإننا

---

(١) Kerlinger, F., Foundation of Behavioral Research  
Educational and Psychological Inquiry, N, Y. University pp. 563.



لا نجد شيئاً منها . وعلى ذلك فإننا الآن نستطيع البحث عن الأفراد الذين لا توجد رءوس سهام مشيرة إليهم . و (ج) هو الفرد الوحيد الذى لا تشير إليه رءوس السهام ؛ أى أنه شخص غير مختار أو مهمل Neglected ، ويلاحظ أن المصفوفات أو المخططات الاجتماعية أو الخرائط المباشرة تعطى نفس النتيجة .

### المعاملات السوسيومترية :

توجد فى السوسيومتري معاملات كثيرة ميسورة ، ويمكن تناول ثلاثة أو أربعة منها فيما يلى :

١ - معامل بسيط ولكنه مفيد ؛ ويدور حول تحديد مكانة اختيار أى عضو من أعضاء الجماعة ، ويتم ذلك على النحو التالى :

$$\text{مكانة اختيار ص أوم خ ص} = \frac{\text{مجموع الاختبارات التى حصل عليها ص}}{\text{ن} - ١}$$

مع ملاحظة أن (ن) يقصد بها عدد أفراد الجماعة ، ويتم إنقاص واحد منها لأن العضو ليس له أن يختار نفسه .

تلك هى طريقة تحديد مكانة اختيار العضو ، ويمكن بنفس الطريقة تحديد معامل الرفض Rejected index .

ومن المعروف أن المقاييس السوسيومترية الاجتماعية تكون أكثر أهمية إذا كان لدى أعضاء الجماعة الحرية فى اختيار أى عدد من أفراد الجماعة طبقاً لرغبة كل منهم ، ومن هنا يمكن تحديد درجة الانتشار الاجتماعى Expansiveness لهذه الجماعة بالمعادلة التالية :

$$٢ - \text{معامل الانتشار} = \frac{\text{مجموع اختبارات أعضاء الجماعة}}{\text{عدد أفراد الجماعة}}$$

أما تماسك الجماعة فيقاس بالمعادلة التالية :

$$٣ - \text{تماسك الجماعة} = \frac{\text{عدد الاختيارات أو الثنائيات المتبادلة}}{\frac{ن(ن-١)}{٢}}$$

ولما كان عدد الثنائيات المتبادلة في الجماعة السالفة الذكر ثلاثة ، فإن درجة التماسك في هذه الجماعة :

$$\text{التماسك في الجماعة} = ٣ \div \frac{٤ \times ٥}{٢} = ١٠ \div ١٠ = ٠,٣٠$$

وهناك معاملات أخرى لقياس درجة تماسك الجماعة . هذا وقد استخدم كاتز و باول Katz and Powell ، المعاملات السابقة في معامل واحد هو معامل الملاءمة Indx of Conformity ، وعلى الرغم من أنه ليس عسيراً في حسابه ، فإن تفسيره طويل لكي يعرض هنا .

وقد استطاع علماء السوسيومتري في ضوء ما أسفرت عنه مختلف الدراسات السوسيومترية المتصلة بدراسة الصراع داخل الجماعات من التوصل إلى بعض الوسائل الكفيلة بالتقليل من هذه التوترات ، وخاصة تلك التي تعرف باسم « الدراما النفسية » ، psychodrama «والدراما الاجتماعية» Sociodrama كما يمكن استخدام هذه الوسائل في أغراض أخرى كتدريب الأفراد على قيادة الجماعات . . . إلخ .

ومما يجدر ذكره أن علماء السوسيومتري قد فتحوا بنظريتهم هذه ميداناً خصباً للدراسة . ويكفينا للتدليل على ذلك ما لقيته أفكارهم من قبول ، في فرنسا أنشئ «معهد سوسيومتري» منذ خمسة عشر عاماً تقريباً . وقد أشار عالم الاجتماع الفرنسي جورج جورفيتش Gurvitch إلى التشابه الملفت بين الأفكار الأساسية التي قدمها علماء السوسيومتري ، وما يعرف

عنده باسم « الدراسة الاجتماعية للجماعة الصغيرة » Microsociology ، وهذا يؤكد أن تفريعات النظرية السوسيولوجية المعاصرة تميل إلى الالتقاء .

### سوسيولوجيا الجماعة الصغيرة :

انتشر في ربع القرن الأخير استخدام اصطلاح الميكروسوسيولوجية باعتباره ميداناً يقوم على دراسة الجماعات الصغيرة ، وقد حقق هذا الميدان قدراً لا بأس به من النمو حتى الآن . وقد حاول البعض استبدال الجماعات الأولية والثانوية بالجماعات الصغيرة ، ولكن هذه التفرقة يمكن أن تدخل في نطاق علم النفس الاجتماعي .

هذا وقد أجرى « بيلز » Bales مجموعة من الأبحاث في هذا المجال لوضع بعض القضايا العامة المترابطة منطقياً - على أساس من الملاحظة والتجربة - أي الكيان النظري عن سلوك داخل الجماعات الصغيرة . غير أن الكيانات الجمعية التي درسها بيلز وزملاؤه هي عبارة عن جماعات معملية « مصطنعة » ومؤقتة ولذلك فقد هاجم « سوركون » تلك الدراسات .

غير أن من المسائل ذات الدلالة السوسيولوجية الهامة التي قدمها « بيلز » نجد الملاحظات المنهجية عن أنماط التوازن ، تمايز الدور ، أنماط القيادة التي تظهر في الجماعات الصغيرة . بيد أن كثيراً من النقاد يرون أن القضايا الأولية التي صاغها دارسو الجماعات الصغيرة لم تنشأ حتى الآن كياناً نظرياً يمكن أن تدب فيه الحياة (١) .

على أنه لا ينبغي لهذه التحفظات والانتقادات أن تحجب عنا الحقيقة التي مؤداها أن هناك عدداً كبيراً جديداً من علماء الاجتماع ، وعلماء النفس الاجتماعي أيضاً ، يهتمون بدراسة الجماعات الصغيرة . لا سيما بعد أن

---

(١) Olmsted, M. ; The Small Group Studies in Sociology

N.Y., Random House, 195, ; and Sorokin. p. ; Sociological Theories of Today.

أصبح الميكروسوسولوجيا تخصصاً مستقراً معترفاً به داخل ميدان علم الاجتماع .

نخلص من هذا إلى أن كلا من السوسيومتري والميكروسوسولوجيا يهدفان إلى وضع نظرية عامة عن الجماعات الصغيرة يمكن مقارنتها بالنظريات العامة عن الجماعات الكبيرة التي يقدمها علماء الاجتماع النظريون .

### جارفي وعلم الاجتماع السينمائي (١) :

تمثل السينما حالة اجتماعية وجمالية معاً . ويتدخل الجانبان نتيجة تأثير الترابطات الاجتماعية على الفن ، وكذلك نتيجة لتأثير العوامل الفنية على المجتمع وبصفة عامة فإن السينما واحدة من أكثر أشكال الفن حيوية في عصرنا هذا . وبالرغم من ذلك فإن أبعادها الاجتماعية لم ينكشف لنا منها غير القليل .

والسينما في مقدمة وسائط الاتصال الجديدة التي ساهمت في تحويل العالم المترامي الأطراف إلى جزيرة صغيرة يستطيع الإنسان أن يرى وهو في منزله الحياة الاجتماعية لأي مجتمع في أبعد مكان على ظهر الكرة الأرضية ، ويرجع ذلك إلى تاريخ إخراج « جريفت » لفيلمه الصامت « ميلاد أمة » سنة ١٩١٤ عن الحرب الأهلية ، ذلك الفيلم الذي أسهم في انفتاح السينما كوسيلة اتصال جماهيرية بما تنطوي عليه من الإمكانيات التعبيرية ، التي تطورت منذ ذلك التاريخ ، وأصبحت من

---

(١) د. جارفي هو أحد المفكرين الاجتماعيين ، وقد عمل أستاذاً للفلسفة بمدرسة لندن للاقتصاديات كما عمل في جامعات هونج كونج ، نوفتس ، بوسطن ، ويشغل حالياً كرسي الأستاذية للفلسفة بجامعة يورك في تورنتو ، ويركز اهتمامه بوجه خاص على الدراسات التي تجمع بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية ومن مؤلفاته « الثورة الانثروبولوجيا » سنة ١٩٦٤ « وهونج كونج : مجتمع عند مفترق الطرق » سنة ١٩٦٩ وكتابه الثالث والأخير « نحو علم اجتماع السينما » الذي صدر سنة ١٩٧٠ .



الثراء بحيث تسمح للفنان المبدع الجاد بأن يختار منها ما يسهم في تطوير البناء الاجتماعي في المجتمع . وقد بدأ تأثير السينما يطنى في آثاره على وسائل الاتصال الأخرى منذ سنة ١٩٤١ وبالتحديد عندما أخرج « أورسن ويلز » فيلمه « المواطن الكبير » .

وقد أصبحت أفلام السينما تملأ حياة الكبار والصغار ، ابتداء من أفلام الهواة من الأطفال إلى عروض الأفلام عن طريق شاشة التليفزيون أو في الفصول أو في المكتبات عن طريق شاشات دور العرض السينمائية التي انتشرت في كل ركن من أركان العالم ؛

تلك الدور التي أصبحت بمثابة مؤسسات اجتماعية تشغل الكثير من اهتمامات الجماهير ، بما تزودهم به من قيم جديدة وصور وخيالات تشد أفكارهم إلى حياة اجتماعية أفضل .

غير أن السينما ما زالت لا تحظى بالنظرة الجدية من قبل علماء الاجتماع ، ولا ينال إنتاجها ما يستحقه من التقدير باعتبارها من أعظم إنجازات العصر الثقافية والحضارية ، وباعتبارها من أهم الصناعات ، حيث تحتل المرتبة الثالثة - على سبيل المثال - بين الصناعات الأمريكية ، وباعتبارها من وجهة النظر الانثربولوجية من أخطر أساليب النفاذ تحت جلد أى مجتمع آخر من خلال رؤية الأفلام التي يتم إنتاجها للسوق المحلية . وبالرغم أيضاً من أن بعض العاملين في الحقل السينمائي أمثال مايكل أنجلو أنطونيوني ، أنجمار بيرجمان ، روبرت برونسون ، جون فورد ، بيتر كيتون ، فرتر لانج ، وأورسن ويلز ، هؤلاء الذين لا يقلون تأثيراً في المجتمع العالمي عن أعظم فناني هذا العصر في التصوير والرواية والشعر . . إلخ .

وقد أرجع « جارفى » إهمال السينما كمؤسسة اجتماعية إلى الجهل المطبق بطبيعة السينما ، بالرغم من جهود بعض الكتاب أمثال « مارشال مكلوهان » McLuhan الذين ناضلوا من أجل رفع هذه الغشاوة إلى العوامل الآتية :

(أ) سوء فهم مفهوم علم الاجتماع وما ينبغي أن تنطوي عليه الدراسات الاجتماعية ، حيث دأب الكتاب خلال السنوات الخمسين الأخيرة على الخلط بين علم الاجتماع والعمل الاجتماعي (الخدمة الاجتماعية) وكذلك بين علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي .

(ب) القصور العام من ناحية علم الاجتماع الوصفي للمؤسسات الرئيسية في مجتمعاتنا . ذلك أن علماء الاجتماع يميلون منذ زمن بعيد إلى تركيز أبحاثهم حول الطبقات الاجتماعية والأديان وما إلى ذلك على حساب مجالات علم الاجتماع الصناعي ، الأمر الذي أدى إلى عدم احتلال المؤسسات الاجتماعية مثل السينما لمكانتها على سطح الخريطة الاجتماعية .

(ج) ارتباطات التسويق المتعلقة بالسينما بسبب حداثة من ناحية وبسبب شعبيتها من ناحية أخرى ؛ فضلاً عن التأثير الواضح لبعض أفلام هوليوود التجارية التافهة في العشرينيات والثلاثينيات في هذه الناحية وفشل جهود كل من « رونا وارنهم » ، جرير سون ، وإيزنشتين وغيرهم في النقد والتنظير وصناعة الفيلم في محو تلك الآثار .

(د) الشعور بأنه لا يوجد سوى القليل مما يمكن أن يقال في موضوع علم الاجتماع السينمائي . وهذا القليل مما يمكن أن يقال — من وجهة نظرهم — إما تافه لا قيمة له أو أنه غير معروف .

ولذلك فقد حاول جارفي في مؤلفه « نحو علم اجتماع السينما » (١) أن يؤكد أهمية وجود فرع مستقل لعلم الاجتماع خاص بالسينما ، بدلا من أن يكون الاهتمام بها من خلال اهتمامات « علم الاجتماع الجمالي » (٢) بكل فروع الفن .

---

(١) Javvie, I. ; C. ; Towarols Asociology of The Cinema.

Ascmparatixv Essay on the Structure and Functioning of amaior entertainment Industry. Routledge and Kegaen Paul, London 1970.

(٢) الأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالي مكتبة القاهرة

الحديثة الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٥ .

وقد حاول « جارفى » وضع إطار غير نهائى لعلم اجتماع السينما ، على اعتبار أن كل ما كتب حول علم اجتماع السينما لا يتصل بهذا العلم وإنما يتصل بعلم النفس ، وليس علم نفس السينما ، وإنما علم نفس الجماهير ، حيث تناول علماء النفس أمثال « كراكاور » ١٩٤٧ و « هراكوه » ١٩٦٥ وغيرهما الأفلام السينمائية كما لو كانت تحدث فى فراغ اجتماعى .

ولذلك فقد ركزوا على بعض الموضوعات مثل : التردد على السينما وعلاقته بالذكاء ، مدى تقمص الجمهور لنجوم الشاشة البيضاء وللشخصيات التى يمثلونها . وأكثر الأفلام تأثيرا على الأطفال وما إلى ذلك . ولعل « ماير » Mayer من أكبر المهتمين بهذا الموضوع فى كتابه « السينما الإنجليزية وجمهورها » و « علم الاجتماع والفيلم » .

لكل ذلك طالب « جارفى » « بالنظر » إلى دور السينما باعتبارها مؤسسات اجتماعية مثل غيرها من المؤسسات الاجتماعية ، وطالب كذلك بنفس الاهتمام لكل من الأفلام التافهة وجماهيرها من خلال مناهج البحث الاجتماعى .

وحدد « جارفى » اهتمامات علم الاجتماع السينمائى فى الموضوعات التالية :

- مجموع الإنتاج السينمائى وتسويقه .
  - انعكاساته على الجماهير وتقويمها .
  - والعوامل الاجتماعية التى قد تساعد فى جودة فيلم ورداءة آخر .
- وربط كل ذلك بمهارة الفنان السينمائى التكتيكية ، وحيله ، وجدارته الإبداعية ، وسيطرته على مادته ، وأكد أن الفنان وليد بيئته الاجتماعية مثل الأبنية والمنظمات والنظم الاجتماعية التى عاش فى ظلها .
- ويأخذ « جارفى » على علماء الاجتماع أنهم يكتبون مادتهم دون أن يشعروا بحاجتهم إلى دخول السينما ورؤية الأفلام ، فكل ما يعنيه هو

الحبكة القصصية وما تحمله من معنى اجتماعى. صحيح أن المعنى الاجتماعى للحبكة القصصية من الأهمية بمكان ، ولكن العناصر السينمائية المرئية والسمعية الأخرى للأفلام لا تقل عنها أهمية فى تأثيرها على المشاهدين . . . ويأخذ عليهم أيضاً الافتقار إلى الشعور بالتعاطف مع السينما .

### مجالات الدراسة فى علم الاجتماع السينمائى :

يرى جارفى أن أهم المسائل التى ينبغى أن تكون مجالاً للدراسة فى علم الاجتماع السينمائى هى :

- (أ) من الذى يصنع الأفلام ؟ ولماذا ؟
- (ب) من الذى يرى الأفلام ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟
- (ج) ما الذى يتم رؤيته ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟
- (د) كيفية تقويم الأفلام ؟ وهؤلاء الذين يقومون بالتقويم .

وهذه المجالات التى ترتبط بتطورات صناعة الفيلم منذ أن كان فكرة إلى أن تحولت الفكرة إلى إنتاج إلى توزيع ثم إلى رؤية واختبار وتقويم فى النهاية هى مجالات الدراسة فى علم الاجتماع السينمائى . وهذا الترتيب إلى جانب كونه ترتيباً زمنياً ، فهو أيضاً ترتيب منطقى.

### علم الاجتماع السينمائى وصناعة الفيلم :

جاءت السينما كاختراع فى البدايه دون احتمالات تجارية واضحة ، فقد كانت مجرد أداة أو لعبة لتسجيل الحركة وإعادة عرضها ، ثم بدأت تكشف عن إمكاناتها ، وخلقت جمهورها ، كما خلقت الحاجة إليها . وأصبح تأثيرها على الجماهير لا سيما الشباب منهم من الأهمية بمكان (١).

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : دور الشباب فى التنمية الاجتماعية والاقتصادية -

وزارة الشباب - القاهرة ١٩٧٢



وهكذا نجد - في هذه الحالة - أن الاختراع خلق الطلب طبقاً لما تقررته إحدى النظريات التقليدية الأخرى التي تذهب إلى أسبقية الطلب على الاختراع وهي نظرية «أوجبرن» في علم الاجتماع بأن الحاجة أم الاختراع (١)، أو ما تقررته النظرية الماركسية عن الضرورة الاقتصادية.

وقد بدأ البناء الحقيقي لصناعة السينما مع إنتاج الأفلام القصصية بكمية كافية لتغطية البرامج المتغيرة بصفة مستمرة. ذلك أنه ما أن تم بناء دور السينما حتى أصبح من اللازم توفير الأفلام الجديدة باستمرار للاحتفاظ بعودة الجمهور مرة بعد أخرى... كل ذلك تطلب رعوس الأموال الضخمة لإعداد الأبنية الخاصة بإنتاج وتوزيع وعرض الأفلام السينمائية وتجهيزها بمختلف المعدات الضرورية، فالسينما من بدايتها صناعة ذات تكاليف عالية.

وقد أدى اتساع صناعة السينما إلى ظهور وظيفة «الموزع» الذي يتولى شراء نسخ الأفلام من ستديوهات الإنتاج وتوزيعها على دور العرض نظير مبالغ يتفق عليها. وإذا كانت هناك ستوديوهات متخصصة في أفلام الضرب وأخرى في أفلام الدراما وثالثة في الأفلام الكوميديّة مما يساعد الموزع على التنويع في إمداد دور العرض بمختلف أنواع الأفلام، فإن ذلك قد أعلى من كلمته فيما يصنع، حيث لم يعد يشتري من الأفلام إلا ما يتوقع الإقبال على مشاهدته. ولذلك بدأت الاستديوهات في التجمع داخل شركات ضخمة تتعامل مباشرة مع دور العرض، ومن ناحية أخرى بدأ المنتجون في شراء سلاسل من دور العرض... الأمر الذي انتهى إلى الاحتكارات الضخمة في صناعة السينما.

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : علم الاجتماع الحضري والمدن المصرية : مرجع

وفي أوائل الخمسينات كان هناك الخوف من اجتياح التلفزيون للسينما ، كما اجتاحت السينما الفودفيل من قبل ، غير أن صناعة السينما عملت على حماية نفسها بإدخال بعض التحسينات الشكلية . . . بيد أنه ظهر فيما بعد أن وظيفة التلفزيون لا تتداخل مع وظيفة السينما إلا في حدود ضيقة جداً . وما يجيد تقديمه كل منهما يختلف عن الآخر .

### البناء الاجتماعي للسينما :

من أجل تحليل البناء الاجتماعي للسينما ، يجب أن ننظر إلى التصنيفات القائمة على تقسيم العمل في صناعة الفيلم باعتبارها أدواراً اجتماعية . والدور هو الجزء الذي يلعبه الشخص في بناء له طابع المؤسسة . ويمكن لهذه الأدوار أن تكون على قدر كبير أو قليل من التحديد بفضل المؤسسات التي تؤدي هذه الأدوار بداخلها .

وهذا على خلاف الفنون الفردية مثل الشعر والموسيقى ، وعلى غرار الفنون الجماعية مثل المسرح والعمارة ، فن النادر أن يكون الفيلم نتاج فرد دون مساعدة الآخرين ، ذلك أن عمل الفيلم يتطلب جهوداً مختلفة مثل التصوير ، التحميض ، الطبع ، المونتاج ، وتسجيل الصوت والمكياج... إلخ. وبعد عصر الرواد الأوائل حيث كان الشخص الواحد يقوم بكثير من هذه الأعمال ، أصبح العمل في الفيلم ينقسم الآن طبقاً لنظرية تقسيم العمل إلى تخصصات متنوعة ، وأصبح من النادر أن نجد من يجيد غير عمل واحد منها .. وسوف نتناول بالدراسة هنا أهم أدوار العاملين في صناعة السينما.

(أ) المنتج ، وكل ما يعنيه أن يتم إنتاج الفيلم حسب جدول زمني معين في حدود الميزانية المعتمدة ، وأن يحقق في النهاية ربحاً مجزياً ، وفيما عدا ذلك لا يعنيه من أمر الفيلم شيء .

(ب) المخرج ، ويعنيه أن ينتهي من إعداد الفيلم في الزمن المحدد ، وأن يكون على علاقة طيبة بالعاملين معه ، وأن يحقق ربحاً كما يرغب أيضاً

فى إظهار أستاذيته فى تحريك الكاميرا أو الإيقاع وتوجيه الممثل والإخراج بصفة عامة حرصاً على مستقبله . هذا والمخرج يحصل على أجر أقل ، بينما يتمتع بمكانة عالية .

(ح) كاتب السيناريو ، وكل ما يعنيه أن يحظى برضاء المنتج والمخرج عن عمله وأن ينال احترام أئداده واحترام الرأى العام .

(د) النجوم ويتوقون أيضاً إلى الربح ويهتمون بتكوين شعبية واسعة لهم لدى الجماهير ، ومن ثم يحرصون على إبعاد بعض العناصر من أدوارهم مثل رفض الممثلة فاتن حمامة أن يقبلها من يشاركها البطولة ، ورفض الممثل عماد حمدى لكل أدوار العنف ... إلخ . ويلاحظ أن النجوم يتقاضون أجوراً عالية ويحتلون مكانة أعلى على عكس المخرجين ..

(هـ) وبقية كبار العاملين فى صناعة الفيلم مثل مدير التصوير ، المونتير ، مهندس الصوت ، مؤلف الموسيقى ، فهم يقومون بأعمالهم وليس فى اعتبارهم ما سيحققه الفيلم من ربح ، وإنما يعينهم فقط رضاء المنتج والمخرج والممثلين .

ومما تجدر الإشارة إليه أن السينما تخضع للأيديولوجية السائدة فى المجتمع ، فهى فى المجتمعات الرأسمالية تخضع لعامل الربح ولا مانع من السخرية بالنظام الرأسمالى ومعارضته . على حين أنها تخضع فى المجتمعات الاشتراكية للحزب ومن ثم يستحيل وجود الفيلم النقلى Criticism وإنما تقتصر على تمجيد الاشتراكية واحترام العمل والتضحية بالنفس والشرف ، والتفاؤل بالبطولات الحربية ضد النازية .

ومن مشاكل صناعة السينما وجود دورين فى عالم الفيلم غير واضحين هما دور الموزع ودور الممثل على عكس المخرجين والكتاب ومديرى التصوير ، فالممثلون يتقاضون أجوراً عالية ويحتلون مكانة أقل على عكس المخرجين الذين يتقاضون أجوراً أقل ويحتلون مكانة أعلى ، بينما يتقاضى

المنفذون أجوراً عالية ويحتلون مكانة عالية أيضاً . على حين أن الفنانين والحرفيين يتدرجون في أجورهم التي تعكس ارتباطهم بالنجاح . ومن ثم فإن نظام المكانة لا يتلاءم مع توزيع الدخل ، وتوزيع الدخل لا يرتبط ارتباطاً متماثلاً بالنجاح ، مما يؤدي إلى العديد من الصراعات . وهذه الصراعات عامة في كل مناطق صناعة السينما .

### السينما نظام اجتماعي :

من الآراء التي تنقصها الدقة أن هناك جمهوراً إيجابياً مثل جمهور الغناء أو الموسيقى أو القراءة .. وآخر سلبياً مثل جمهور السينما . ويزعم أصحاب هذا الرأي أن الإنسان يحظى بدرجة عالية من الإشباع الفني الجماهيري عندما يقرأ كتاباً - على سبيل المثال - حيث تتطلب القراءة مشاركة خيالية من القارئ ، تلك التي تساعد على إعادة بناء أدوار الشخصيات في عقله ، وهو لذلك يشعر بلذة من قراءة الكتاب لا يشعر بمثلها في حالة رؤية فيلم سينمائي ، على اعتبار أن « تصور الشخصيات » يفرض عليه من خلال الصورة .

غير أن الواقع يؤكد أن معظم الناس يكتفون بمشاهدة الأفلام المأخوذة عن الكتب والروايات دون قراءتها ، ومن جهة أخرى فإن المشاهدة ليست عملاً سلبياً وإنما هي ممارسة للملاحظة والملاحظة إحدى أدوات مناهج البحث الاجتماعي . ومن ثم فإن المشاهد لا يشاهد أي فيلم أو رواية - كما اتفق - وإنما هو يذهب لمشاهدة فيلم كوميدي - مثلاً - بعد أن يتأكد بصفة أولية من جودته ولا يشاهد فيلماً آخر من نفس النوع لرداءته ، وأكبر دليل على ذلك سقوط شعار « دعنا نذهب إلى السينما » الذي كان سائداً أثناء تعود الناس على الذهاب الأسبوعي لدور السينما لمجرد التسلية في نهاية الأسبوع ، وارتفاع شعار « سينما الفنان » بدلا منه ، حيث أصبح المتفرج لا يذهب إلى السينما إلا من أجل رؤية فيلم معين ، ومن الحقائق الثابتة التي أكدتها الإحصاءات أن أقل من ٢٠ ٪ من المتفرجين يذهبون إلى السينما فرادى



وهذا يثبت أن السينما ليست فناً سلبياً ، بل يؤكد أن لها دوراً اجتماعياً ، وأن ٧١ ٪ لا يدخلون الفيلم إلا إذا كانت لديهم فكرة واضحة جداً عنه ، وواضحة نوعاً ما عن نوعه . وأن ٧٥ ٪ يذهبون لمشاهدة الفيلم من أجل النجوم أو القصة ونوعها أو كلمة تقدير قالها أحد الأصدقاء عن الفيلم وأن ٦٠ ٪ من المتفرجين من فئة السن ١٢ - ٢٩ وأن ٤٧ ٪ منهم من فئة السن ١٢ - ٢٤ .

وهذا يؤكد أن للسينما بيانها وبديعها ومفرداتها الخصبية والمعقدة التي تستطيع بها أن تغير وتشرح أشياء تعجز لغة النثر عن الإتيان بها ، وتكون في بعض الأحيان أكثر إمتاعاً من الأدب ، ولا يمكن إنكار أن الأدب والشعر قد أفادا من التكنيك السينمائي .

وهذا يدفعنا إلى دراسة السينما كنظام اجتماعي باعتبارها لغة يستخدمها فنان يريد أن يقول « شيئاً ما » للمشاهد . وهذا « الشيء » يتلقاه الآخرون بنظام معين . ذلك أن السينما ليست فناً جماهيرياً فقط ، لأنها تجذب إليها الجماهير ولكن لأنها تقضي على الفردية Individuating في ظلام العرض المستمر .

صحيح أن المشاركة الجماعية العامة أثناء العرض السينمائي معدومة ، ولكن هناك عناصر اجتماعية أخرى لها أهميتها مثل :

— عادة الذهاب إلى السينما فرادى أو في مجموعات مثل العائلات ، الأصدقاء ، تلاميذ المدارس ، والأحبة .

— اعتبار السينما نوعاً من النشاط الجماعي الذي يوفر مختلف أنواع الإثارة والمتعة التي لا تتوافر في القراءة والاستماع للمذياع .

— توفير فرصة التلاقي بين الناس قبل العرض وأثناء الاستراحة وإمدادها إياهم بمادة للحديث حول تفسير الفيلم وما يثيره من قضايا .

أو حول نجومه سواء عقب عودتهم إلى المنزل أو أثناء وجودهم في أماكن العمل في اليوم التالي، وهذا الموقف لا يتأق إلا بالذهاب إلى السينما .

— اعتبار السينما وسيط اتصال جماهيري أثمر صناعة تسلية خاصة به .  
وحدده ولا سيما أن السينما كوسيط اتصال جماهيري قد جاءت بعد المسرح الأغريقى وقبل الراديو والتلفزيون .

— تجبر السينما الناس على ترك منازلهم ، شأنها شأن المسرح والحفلات الموسيقية — بعكس القراءة التى يمكن الاستمتاع بها داخل المنزل ، وكذلك الراديو والتلفزيون .

— تستغرق السينما انتباه الجمهور ، بينما يستطيع مستمع الراديو أو مشاهد التلفزيون متابعة البرنامج أثناء حديثه مع أحد أفراد أسرته أو قيامه ببعض الأعمال المنزلية .

— إن جمهور السينما الحقيقى الآن هو أنصاف المثقفين من الشباب فئة ٢٥ سنة فأقل ، على حين أن العائلات والراشدين لا يذهبون إلى السينما أكثر من مرة فى الأسبوع ليروا فيلما خاصا يرغبون فى مشاهدته .

— تمثل الأفلام فى حد ذاتها نوعا خاصا من الخبرة ، ذلك أن ما تركه للخيال أقل مما يسمح به الكتاب ، سواء على المستوى البصرى أو على المستوى السمعى . ولكنها تترك الكثير للخيال فيما يتعلق بمشاعر وشخصية الإنسان ومختلف تصوراته . وتحتاج مشاهدة الفيلم بصورة دقيقة إلى تنمية أنواع خاصة من الخيال المتعلق بالقدرة على « التكملة » فكما يلرب القارئ نفسه على تخيل المنظر الموصوف كصورة فإن على المشاهد أن يستكمل بناء اللقطات المنفصلة فى كل موجة لعالم من ثلاثة أبعاد :

أولها اللقطة القريبة Close up .

وثانها اللقطة المتوسطة Meduim Shot

وثالثها : عمليات الارتباط الزمنى إلى الخلف Flash back أو تصور المستقبل أو الحلم أو فقدان الذاكرة أو الربط بين أحداث فى أزمنة مختلفة .

— ذهب « مكلوهن » إلى أن « الوسط رسالة » ورسالة الوسط الفيلمى لمجتمعنا هى خلق مجموعة مختلفة تماماً من العلاقات بين الناس على المستوى الجماعى معاً . وهى تختلف عن رسالة التلفزيون الذى يعمل على تقوية الحياة الأسرية على حساب « علاقات الجوار » ومن ثم فالتلفزيون وسط « بارد » لأنه لا يفرض نفسه على المشاهد مثل السينما ذات الوسط « الساخن » حيث تصل رسالة الفيلم خلال ساعتين من لحظة هبوط الظلام وإضاءة الشاشة وإدارة الفيلم وانسماج المشاهدين فى عالم آخر هو عالم الفيلم المعروض .

#### آثار السينما على جماهيرها :

من الآراء التى تنقصها الدقة القول بالآثار السيئة للسينما على المشاهدين، مثل الأفلام التى تقوم على العنف أو الجنس أو ما إلى ذلك .

ذلك أنه ليس من الفطنة أن يلام « دوستوفسكى » مثلاً لأن أحد الأشخاص اعترف بأنه ارتكب جريمة بعد أن قرأ رواية « الإخوة كرامزوف » أو رواية « الجريمة والعقاب » وإذا وجد بالفعل من يتأثر على هذا النحو فهو إنسان غير سوى ، حيث يمكن أن يتأثر بأى شىء خارجى يراه مثلاً يتأثر بالفيلم ، ولذلك فالمشكلة خاصة بمثل هؤلاء الناس غير الأسوياء أصلاً ، ولا علاقة لها بالفيلم أو بغيره .

وإذا تركنا هذا التفسير الميكانيكى لتأثير السينما على الجماهير ، أو الذى لا يصلح أساساً لتفسير السلوك الإنسانى ، فإنما يجب أن نبحث عن تأثير السينما على الفرد وسنجد أنها تمتد بالكثير من المعلومات العامة . كما تمتد بالكثير من الاتجاهات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية ، بالإضافة إلى مختلف

ألوان التسلية ... وذلك عن طريق المشاركة الوجدانية مع البطل أو البطلة، تلك المشاركة التي ترسب في العقل الباطن للإنسان وتصبح عاملاً مؤثراً في إطاره القيمي الذي يحكم دوافعه السلوكية .

### التقويم الاجتماعي للفيلم :

تستمر عملية التقويم للفيلم منذ البدء فيه كفكرة وأثناء إخراجه وإعداده للعرض ، وإلى ما بعد عرضه ومشاهدته بواسطة جمهور المشاهدين والنقاد والعاملين في صناعة السينما نفسها والمشاركين في عمل الفيلم والحكام وغيرهم، ويختلف كل من هؤلاء في حكمه عن الآخر .

فالمنتج يرى أن ذوق الجمهور ذوق فاسد ، حيث يجد متعته في وجبات الجنس والعنف ... والمثقف يرى أن التنشئة الاجتماعية والتعليم هما اللذان أفسدا ذوق الناس والاثنان يشتركان معاً في احتقارهما لذوق الجمهور ، على أساس أن شباك التذاكر يؤكد الإقبال على أفلام الجنس والعنف ، وعلم الاجتماع يرفض كلا الرأيين . ذلك أن شباك التذاكر قد يصلح مقياساً اقتصادياً بينما ينظر علم الاجتماع السينمائي إلى آثار الفيلم في التوعية والتبصير الاجتماعيين غير المباشرين وفي تقديم القدوة الحسنة التي يمكن أن يتقمصها صغار المشاهدين .. إلخ .

ولذلك يرفض علم الاجتماع السينمائي الجرأة في عرض بعض المناظر في بعض الأفلام مثل مناظر القتل البالغة العنف في « سيكو » ومناظر الجنس في « الحادام » وحوادث القتل المرعبة وتفاصيل مناظر الجنس غير العادية في « الاغتصاب » Repulsion فمثل تلك الأفلام قد تكون رائجة من الناحية الاقتصادية ولكنها ذات أثر تدميري على المجتمع .

ومن جهة أخرى فإن قيمة العمل الفني من وجهة نظر علم الاجتماع السينمائي لا ترجع إلى صدق محتواه ، كما أن صدق محتواه لا يستلزم بالضرورة أن يكون فناً عظيماً . فالعمل الفني ليس وسيطاً أخلاقياً ، ومن



ثم لا يمكن أن يكون خيراً أو شراً ، كما لا يكون صادقاً أو كاذباً ، فما يقوله الفيلم بغض النظر عن صدقه أو كذبه على المستوى الأخلاقي أو المستوى الواقعي مستقل تماماً عن قيمته الفنية .

ويرجع ذلك إلى أن الفيلم — على وجه الخصوص — ليس تعبيراً شخصياً مباشراً ، وإنما هو حصيلة مواهب عديدة لمجموعة من الناس توافقوا فيما بينهم تحت إشراف رئيس أقوى نوعاً وهو « المخرج » لعمل وحدة متماسكة من الفيلم . والفيلم لغة لا يمكن تدوينها دون الاستعانة بعدد من الناس يعملون بكمية من المعطيات . وعلى فنان السينما أن يراعى ما يمكنه أن يفعله عندما يحاول ترجمة أفكاره إلى وسط غير لفظي نوعاً ، وهذه العملية الإبداعية تسبقها عادة المحاولة والخطأ ومختلف المراجعات المتعددة .

ذلك هو علم الاجتماع السينمائي من وجهة نظر « جارفي » . ويقوم هذا العلم لديه على أربعة ركائز هي : الصناعة ، الجمهور . الخبرة ، والتقويم الاجتماعي .

#### تعقيب :

لم يربط جارفي بين علم الاجتماع السينمائي وعلم الاجتماع الجمالي الذي يتناول كل الفنون ، ذلك العلم الذي يقسم الفنون طبقاً لوجهة نظر « لاسباكس » إلى ثلاثة أقسام هي :

- فنون الحركة وتشمل الرقص والغناء والموسيقى .
- فنون السكون وتشمل العمارة ، التصوير والنحت .
- الفنون الشعرية وتشتمل على الشعر الغنائي والشعر القصصي والشعر التمثيلي (١) .

لم يوضح جارفي العلاقة بين علم الاجتماع السينمائي من حيث السينما كفن وتلك الفنون السابقة .

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالي — مرجع سابق ،

.. ومع ذلك فقد وضع اللبنة الأولى في بناء فرع جديد من فروع علم الاجتماع الذى ينبغى أن يحتل مكانة هامة لدى العاملين في حقل علم الاجتماع.

وهكذا نجد أن التفكير الاجتماعى في النصف الثانى من القرن العشرين قد بدأ يتجه كلية إلى الأسلوب الكمي حتى يمكننا التنبؤ بصورة دقيقة ، كما هو الحال في كل علوم الطبيعة . وكذلك يتجه إلى الآثار الاجتماعية لمختلف الاختراعات التكنولوجية التي أحدثت ظواهر اجتماعية جديدة مثل السينما .

« تم بحمد الله وتوفيقه »

## الانتاج العلمى

### للاستاذ الدكتور زيدان عبد الباقي

أولا : الكتب

- (١) التفكير الاجتماعى ، نشأته وتطوره . طبعة أولى ١٩٧٢ وثانية ١٩٧٥ دار المعارف وثالثة ١٩٨١
- (٢) دور الشباب فى التنمية الاجتماعية والاقتصادية . وزارة الشباب بمصر ١٩٧٢
- (٣) قواعد البحث الاجتماعى . طبعة أولى ١٩٧٢ وثانية ١٩٧٤ مكتبة النهضة المصرية . وثالثة ١٩٨٠
- (٤) علم الاجتماع الحضرى والمدن المصرية . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٤
- (٥) علم الاجتماع الريفى والقرى المصرية . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٤
- (٦) وسائل وأساليب الاتصال فى المجالات الاجتماعية والتربوية والإدارية والإعلامية - مكتبة النهضة المصرية طبعة أولى ١٩٧٤ وثانية ١٩٧٩
- (٧) ركائز علم الاجتماع توزيع دار المعارف بمصر ١٩٧٥
- (٨) القومية العربية والمجتمع العربى مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٤
- (٩) أسس المجتمع الإسلامى والمجتمع الشيوعى دراسة مقارنة . توزيع دار المعارف بمصر ١٩٧٦

- (١٠) المرأة بين الدين والمجتمع مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٧
- (١١) علم الاجتماع المهني مكتبة دار النهضة العربية ١٩٧٨
- (١٢) أسس علم السكان مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٨
- (١٣) العمل والعمال والمهن في الإسلام مكتبة وهبة ١٩٧٨
- (١٤) علم النفس الاجتماعي في المجالات الإعلامية مكتبة غريب ١٩٧٩
- (١٥) الأسرة والطفولة مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٩
- (١٦) علم الاجتماع الديني مكتبة غريب ١٩٨١
- (١٧) علم الاجتماع الاسلامي مكتبة وهبة ( تحت الطبع )
- (١٨) علم الاجتماع الصناعي مكتبة غريب ( تحت الطبع )
- (١٩) التنمية الاجتماعية والسياسة الاجتماعية والتخطيط الاجتماعي مكتبة غريب ( تحت الطبع )

#### ثانيا : الأبحاث والدراسات والمقالات المنشورة

- (١) مقال بعنوان « العلوم السلوكية من أدوات الكفاية الإنتاجية » مجلة « الكفاية الإنتاجية التي تصدرها مصلحة الكفاية الإنتاجية بوزارة الصناعة » عدد أكتوبر ١٩٧١
- (٢) مقال بعنوان « قياس الروح المعنوية في منظمات العمل » مجلة « الإدارة » التي يصدرها اتحاد جمعيات التنمية الإدارية في مصر عدد يناير ١٩٧٣
- (٣) مقال بعنوان « حوافز العاملين في الصناعة وروحهم المعنوية » مجلة « الإدارة » يناير ١٩٧٤
- (٤) مقال بعنوان « الإدارة الريفية في مصر » مجلة الإدارة يناير ١٩٧٥



(٥) بحث بعنوان « منهاج تحليل المحتوى والتدريب الإدارى » مع  
دراسة ميدانية فى مجال « الاتصال الإدارى » مجلة « الإدارة » يوليو ١٩٧٥  
(٦) مقال بعنوان « التخطيط الاجتماعى الإسلامى » مجلة « منبر الإسلام »  
التي تصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى مصر . عدد أغسطس ١٩٧٤  
(٧) مقال بعنوان « الفكر الاجتماعى الإسلامى » مجلة « منبر الإسلام »  
يناير ١٩٧٥

(٨) مقال بعنوان « عمر بن الخطاب والفكر الاجتماعى الإسلامى »  
مجلة « منبر الإسلام » فبراير ١٩٧٥  
(٩) مقال بعنوان « الفارابى والفكر الاجتماعى الإسلامى » مجلة  
« منبر الإسلام » مارس ١٩٧٥

(١٠) مقال بعنوان « لغة واحدة مقدسة مجلة « عالم الفكر » التي تصدرها  
الجمعية العربية للفنون والثقافة والإعلام - دار الأدباء - القاهرة يونيو ١٩٧٥  
(١١) مقال بعنوان « شبابنا وكيف نتعامل معه » مجلة « عالم الفكر »  
المصرية أغسطس ١٩٧٥

(١٢) مقال بعنوان « البيانات الأساسية للعملية الإدارية » مجلة  
« الإدارة » إبريل ١٩٧٦

(١٣) مقال بعنوان « الرسول محمد والتعاون الإسلامى » مجلة « الأزهر »  
التي تصدرها مشيخة الأزهر بالقاهرة إبريل ١٩٧٦

(١٤) مقال بعنوان « التنشئة الاجتماعية الإسلامية » مجلة « الأزهر »  
أكتوبر ١٩٧٦

(١٥) مقال بعنوان « الثقافة الاجتماعية وعلاقتها بالنقل » مجلة « الوعى  
العربى » التي تصدرها « اتحاد الجمهوريات العربية » بالقاهرة سبتمبر ١٩٧٦

(١٦) مقال بعنوان « الإدارى العام والعلاقات العامة » مجلة « الإدارة »  
أكتوبر ١٩٧٦

(١٧) مقال بعنوان « الروح المعنوية وكيفية دراستها [١] » مجلة  
« الوعي العربي » ديسمبر ١٩٧٦

(١٨) مقال بعنوان « الروح المعنوية وكيفية دراستها » [٢] مجلة  
« الوعي العربي » فبراير ١٩٧٧

(١٩) مقال بعنوان « الصراع » عملية غير إسلامية » مجلة « الأزهر »  
فبراير ١٩٧٧

(٢٠) دراسة تحليلية بعنوان « الإنسان محور الرسالة الإسلامية » مجلة  
« الثقافة العربية » التي تصدرها المؤسسة العامة للصحافة بالجماهيرية الليبية  
أبريل ١٩٧٦

(٢١) بحث بعنوان « النظرية الإسلامية في التربية » مجلة « الوعي العربي »  
مايو ١٩٧٧

(٢٢) عرض كتاب بعنوان « التنمية الاجتماعية » للدكتور عبد الباسط  
حسن مجلة « الوعي العربي » يونيو ١٩٧٧

(٢٣) مقال بعنوان « الاتصالات الإدارية وجوانبها السلوكية » مجلة  
« الإدارة » يناير ١٩٧٧

(٢٤) مقال بعنوان « المدخلات والمخرجات في السلوك الإنساني »  
مجلة « الإدارة » يوليو ١٩٧٧

(٢٥) مقال بعنوان « معوقات الاتصال الإداري في الصناعة » مجلة  
« الإدارة » أكتوبر ١٩٧٧

(٢٦) مقال بعنوان « التحليل النفسي وهموم الإنسان » مجلة « الفيصل »  
التي تصدرها دار الفيصل للصحافة والنشر بالرياض بالملكة العربية السعودية  
ديسمبر ١٩٧٧

(٢٧) مقال بعنوان « الإسلام والتغير الاجتماعي » مجلة « المجلة

العربية » التي تصدر في الرياض بالمملكة العربية السعودية ربيع الثاني ١٣٩٨  
مارس ١٩٧٨

(٢٨) مقال بعنوان « السلوك الإنساني في الإدارة » مجلة « العلوم  
الاجتماعية » التي تصدرها كلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة  
الكويت يوليو ١٩٧٨

(٢٩) مقال بعنوان « الجوانب الإنسانية في إدارة القوى العاملة » مجلة  
« الإدارة » إبريل ١٩٧٨

(٣٠) مقال بعنوان « في الإسلام ... العقل ليس في أجازة » مجلة  
« عالم الفكر » المصرية أكتوبر ١٩٧٧

(٣١) بحث ميداني بعنوان « القيم والمبادئ والمعايير التي تحكم السلوك  
الإنجابي » نشر بواسطة مركز دراسات المرأة والتنمية الاجتماعية بكلية البنات  
الإسلامية بالتعاون مع منظمة اليونيسيف القاهرة - مارس ١٩٧٧

(٣٢) بحث بعنوان « الأمم والتغير الاجتماعي » قدم في المؤتمر  
الذي عقد بواسطة المركز الدولي للدراسات والبحوث السكانية بالاشتراك  
مع جامعة الأزهر في الفترة من ١١/١٥/١٢/١٩٧٨ وتم طبعه ومناقشته في  
المؤتمر - ديسمبر ١٩٧٨

(٣٣) مقال بعنوان « العلاقات الإنسانية في الإدارة » مجلة « الإدارة »  
أكتوبر ١٩٧٨

(٣٤) مقال بعنوان « الاتصال في مجتمع الإدارة » مجلة « الإدارة »  
يناير ١٩٧٩

(٣٥) مقال بعنوان « كيف نخاطب الطفل إعلامياً » مجلة « الفن الإذاعي »  
التي يصدرها اتحاد الإذاعة والتلفزيون في جمهورية مصر العربية  
مارس ١٩٧٩

(٣٦) بحث بعنوان « الإدارة المحلية وتنمية المجتمع المحلي » قدم

للمؤتمر العربي الأول لخبراء الإدارة المحلية الذى عقد بواسطة المنظمة العربية للعلوم الإدارية بالاشتراك مع جامعة الدول العربية ، فى القاهرة إبريل ١٩٧١

(٣٧) بحث بعنوان « التدريب المهنى فى جمهورية مصر العربية » قدم للمؤتمر الأول لعلم النفس والذى عقد بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية مايو ١٩٧١

(٣٨) بحث بعنوان « العلاقات الإنسانية وإنتاجية العامل » قدم للمؤتمر الأول لعلم النفس مايو ١٩٧١

(٣٩) بحث بعنوان « التخطيط الاجتماعى للإسكان فى القرية الريفية » قدم للندوة الدولية للإسكان الريفى بالدول العربية الذى عقد بواسطة الهيئة العامة لبحوث الإسكان والتخطيط العمرانى بالقاهرة ٦-١١/١١/٧١ نوفمبر ١٩٧١

(٤٠) مقال بعنوان « علم الاجتماع الإدارى فرع جديد لعلم الاجتماع » مجلة « كلية العلوم الاجتماعية » جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض العدد الثالث ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩

(٤١) مقال بعنوان « التكامل السكانى فى العالم العربى » مجلة « الدارة » التى تصدر بالرياض عن دارة الملك الراحل عبد العزيز آل سعود جمادى الأولى ١٣٩١ هـ

(٤٢) مقال بعنوان « الرعاية الإسلامية للأطفال » مجلة « الفيصل » الرياض يونيو ١٩٧٩

(٤٣) مقال بعنوان « الارتقاء النفسى الاجتماعى للأطفال حديثى الولادة » مجلة « الدعوة » التى تصدرها مؤسسة الدعوة الإسلامية الصحفية بالرياض السعودية العدد ٦٩٧ جمادى الأولى ١٣٩٩

(٤٤) مقال بعنوان « الشباب والتيارات الفكرية المعاصرة » مجلة « عالم الفكر المصرية » سبتمبر ١٩٧٩



- (٤٥) مقال بعنوان « بؤادر النمو الاجتماعي لشخصية الطفل »  
« الدعوة » السعودية عدد ٧٠٠ جمادى الآخر ١٣٩٩
- (٤٦) مقال بعنوان « الوليد في الشهور الثلاثة الأولى من عمره » مجلة  
« الدعوة » السعودية عدد ٧٠٤ رجب ١٣٩٩ هـ
- (٤٧) مقال بعنوان « الوليد في الشهور الثلاثة الثانية من عمره »  
مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧٠٧ شعبان ١٣٩٩ هـ
- (٤٨) مقال بعنوان « بؤادر التأزر العضلي العصبي للأطفال » مجلة  
« الدعوة » السعودية عدد ٧١٠ شعبان ١٣٩٩ هـ
- (٤٩) مقال بعنوان « الزوجة بين الدين والمجتمع » مجلة « المجلة  
العربية » الرياض ، شوال ١٣٩٩ هـ سبتمبر ١٩٧٩
- (٥٠) مقال بعنوان « صيام رمضان درس اجتماعي متجدد » نشر  
بمجلة « التضامن الاسلامي » التي تصدرها وزارة الحج والأوقاف بمكة  
المكرمة ، رمضان ١٣٩٩ هـ أغسطس ١٩٧٩
- (٥١) مقال بعنوان « الحج رحلة دينية ودنيوية » مجلة « الدعوة »  
السعودية عدد ٧٢٢ ذى الحجة ١٣٩٩
- (٥٢) مقال بعنوان « الضرورات والعمليات الاجتماعية الادارية »  
مجلة « الادارة » أكتوبر ١٩٧٩
- (٥٣) بحث بعنوان « الاتصال والإدارة العامة » مجلة « الإدارة العامة »  
التي يصدرها معهد الإدارة العامة بالرياض بالملكة العربية السعودية ،  
العدد ٢٤ نوفمبر ١٩٧٩
- (٥٤) مقال بعنوان « لغتنا نحن العرب » ، نشأتها تطورها ووظائفها  
الاجتماعية ، مجلة « الدعوة » السعودية ، العدد ٧٢٤ سنة ١٣٩٩ هـ  
١٩٧٩

(٥٥) مقال بعنوان « المرأة والاختلاط في الإسلام » مجلة « الثقافة العربية »  
ليبيا أكتوبر ١٩٧٩

(٥٦) مقال بعنوان « الأمومة والتغير الاجتماعي » مجلة « الفيصل »  
بالرياض المحرم ١٤٠٠ هـ

(٥٧) مقال بعنوان « الطفل قبل ولادته » مجلة « الدعوة » السعودية  
عدد ٧٢٩ ، ١٤٠٠ هـ

(٥٨) مقال بعنوان « التخطيط الاجتماعي لإنجاب الأطفال » مجلة  
« الدعوة » السعودية عدد ٧٣٠ ، ١٤٠٠ هـ

(٥٩) مقال بعنوان « التنافس عملية اجتماعية إدارية » مجلة « الإدارة »  
يناير ١٩٨٠

(٦٠) مقال بعنوان « الحاجات الصحية للجنين » مجلة « الدعوة »  
السعودية صفر ١٤٠٠ هـ

(٦١) مقال بعنوان « المساجد وكيف كانت » مجلة « الدعوة »  
السعودية عدد ٧١٤ ربيع أول ١٤٠٠ هـ

(٦٢) مقال بعنوان « البيئة الطبيعية والاجتماعية للجنين » مجلة « الدعوة »  
عدد ٧٢٥ ربيع أول ١٤٠٠ هـ

(٦٣) دراسة بعنوان « التفرقة العنصرية ، قديما وحديثا » مجلة  
« كلية العلوم الاجتماعية » ربيع الآخر ١٤٠٠ هـ

(٦٤) مقال بعنوان « تنزيلات واستفسارات » جريدة « الجزيرة »  
السعودية العدد ٢٧٦٩ ، ١٤٠٠ هـ

(٦٥) مقال بعنوان « الذكور والإناث في المملكة ودلالات البيانات  
الإحصائية » جريدة « » بالمملكة العربية السعودية في ٢٥/٤/١٤٠٠ هـ

(٦٦) مقال بعنوان « الجوانب الاجتماعية وأثرها على الجنين » مجلة  
« الأم والطفل » العدد ٣٩٥ تشرين ثان - بغداد العراق - ١٩٧٩

- (٦٧) مقال بعنوان «العلاقات الاجتماعية الإسلامية – الفرد والجماعة»  
مجلة «الدعوة» ١٤٠٠/٥/٢٨ هـ
- (٦٨) بحث بعنوان «تخطيط القوى العاملة ومدى ملاءمته للتنمية الاقتصادية والاجتماعية» قدم للندوة العلمية لدراسة أبعاد التنمية الاقتصادية والاجتماعية في بغداد ٢٥-٢٧/٢/١٩٨٠ هـ
- (٦٩) مقال بعنوان «مكونات الجنين» مجلة «التضامن الإسلامي»  
مكة المكرمة جمادى الآخرة ١٤٠٠ هـ
- (٧٠) مقال بعنوان «السمات الأساسية للوليد البشري» مجلة «المجلة العربية» رجب ١٤٠٠ هـ مايو ١٩٨٠ هـ
- (٧١) مقال بعنوان «وراثة الجنين لسمات والديه» مجلة «التضامن الإسلامي» مكة المكرمة رجب ١٤٠٠ هـ
- (٧٢) مقال بعنوان «الخصائص الرئيسية للوليد البشري» مجلة «العربي» التي تصدرها وزارة الإعلام ببلولة الكويت ، عدد رمضان ١٤٠٠ هـ أغسطس ١٩٨٠ هـ
- (٧٣) مقال بعنوان «أطفالنا والتطبيع الاجتماعي» مجلة «الأم والطفل»  
بغداد – العراق أغسطس ١٩٨٠ هـ
- (٧٤) مقال بعنوان «حج المرأة المسلمة» مجلة «الوعي الاسلامي»  
التي تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، العدد ١٩١ الكويت  
ذى الحجة ١٤٠٠ سبتمبر ١٩٦١ هـ
- (٧٥) دراسة ميدانية بعنوان «قيادة جماعات العمل ، دراسة ميدانية على مستوى الصف الإشرافي الأول» مجلة «الحكمة» التي يصدرها قسم الفلسفة والاجتماع بكلية التربية ، جامعة الفاتح ، طرابلس ، الجماهيرية العربية الليبية . العدد الثالث ، صفحات ٣٧٧-٤٠٨ أكتوبر ١٩٧٨ هـ
- (٧٦) دراسة ميدانية بعنوان «تنظيم الأسرة وتنظيم الإنجاب» مجلة «الحكمة» العدد الرابع ، صفحات ٢١٩-٢٧٥ نوفمبر ١٩٧٩ هـ

(٧٧) مقال بعنوان « عادات الأسرة العربية في الأعياد » مجلة « التضامن الاسلامى » مكة المكرمة شوال ١٤٠٠ هـ

(٧٨) بحث بعنوان « الصعوبات النفسية للمعوقين » قدم للمؤتمر الأول للمعوقين ، والذي عقد في بنغازى بالجمهورية الليبية في الفترة من ١٩٨١/٥/٧-٤

(٧٩) دراسة بعنوان « المرأة والاختلاط في الاسلام » مجلة « منار الاسلام » التي تصدرها وزارة العدل والشئون الإسلامية والأوقاف بدولة الإمارات العربية المتحدة العدد الثاني ، صفر ١٤٠١ هـ

(٨٠) بحث بعنوان « الحاجة إلى رأى عام إسلامى فعال في القرن الخامس عشر الهجرى » مجلة « مجلة العلوم الاجتماعية » عدد خاص ١٩٨١ بمناسبة دخول القرن الهجرى الخامس عشر - صيف سنة ١٩٨١



## الفهرس

رقم الصفحة	الموضوع
٣ - ٨	المقدمة
٩ - ٤٦	الفصل الأول : البدايات الأولى للتفكير الاجتماعى
٤٧ - ٨٨	الفصل الثانى : فلاسفة اليونان والرومان والتفكير الاجتماعى
٨٩ - ٩٨	الفصل الثالث : التفكير الاجتماعى للفلاسفة المسيحيين
٩٩ - ١٤٦	الفصل الرابع : التفكير الاجتماعى للفلاسفة المسلمين
١٤٧ - ١٧٦	الفصل الخامس : المفكرون الاجتماعيون المسلمون
١٧٧ - ٢١٦	الفصل السادس : ابن خلدون وعلم العمران
٢١٧ - ٢٣٢	الفصل السابع : اليوتوبيا الاجتماعية
٢٣٣ - ٢٦٦	الفصل الثامن : الفلسفات التى مهدت لظهور علم الاجتماع فى أوروبا

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل التاسع :	٢٦٧-٢٨٢
التفكير الاجتماعي لدى سان سيمون	
الفصل العاشر :	٢٨٣-٣٠١
التفكير الاجتماعي لدى رفاة الطهطاوى	
الفصل الحادى عشر :	٣٠٢-٣٢٨
جيسٲ كونٲ وعلم الاجتماع	
الفصل الثانى عشر :	٣٢٩-٣٥٢
هربرت سبنسر والتفكير الاجتماعي	
الفصل الثالث عشر :	٣٥٣-٣٨٨
دور كايم وعلم الاجتماع	
الفصل الرابع عشر :	٣٨٩-٤٤٤
الموقف الحالى للفكر الاجتماعي الاسلامى	
الفصل الخامس عشر :	٤٤٥-٤٩٤
علم الاجتماع فى القرن العشرين	
محتويات الكتاب	٤٩٥-٤٩٦



---

دار غريب للطباعة  
١٢ شارع نوپار ( لاطوغلز ) القاهرة  
ص ٠ ب ٥٨ ( الدواوين ) - تلفون : ٢٢٠٧٩